al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 17 (2010)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2010

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

BELLAKHDAR, Jamal: *Contribution à l'étude de la* ˁUmdat aṭ-ṭabīb d'Abulḫayr Al-Išbīlī*: Commentaires à propos de quelques items et propositions d'élucidation* ……………… 9-38

CABO GONZÁLEZ, Ana María & Paloma FERNÁNDEZ-SEDANO MERINO: *Una experiencia en el aula: Edición y traducción del* Kitāb al-ŷāmiˁ *de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la ṭāˀ (2ª parte)* …………………………………………….. 39-76

DJEBBAR, Nasser: *Al-fanādiq. Fanādiq at-tuǧǧār al-masīḥiyya fī d-dawla al-ḥafṣiyya* [*Al-fanādiq*. Los fondacs de los comerciantes cristianos en la dinastía *ḥafṣī*] ……………… 77-89

KARA, Hayat : *Risālat al-mubašširāt al-manāmiyya. Taˀlīf Muḥyī d-Dīn Ibn al-ˁArabī. Taḥqīq wa-dirāsa li-naṣṣ lam yasbiq našru-hū* [La *Epístola de los presagios de los sueños* de Muḥyī d-Dīn ibn al-ˁArabī: Edición y estudio de un texto inédito] …………………………………………………... 91-119

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *Un manual para aprender árabe marroquí escrito en el Peñón de Vélez de la Gomera en 1851*.. 121-140

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Los duales especiales en árabe: Dual de prevalencia,* al-muṯannà ˁalà t-taġlīb*, y dual por antonomasia*…………………………….. 141-155

SHAFIK, Ahmed: *Ḥikāya "imitación" y términos afines del arte de* (la) *representación* (teatral) *a la luz de la literatura árabe*……………………………………………………... 157-186

AL-ZAWAM, Khaled Omran: *El renacimiento de la literatura moderna en Libia (la poesía, la narrativa y el teatro)*……... 187-219

Notas y comentarios:

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *Los intereses de la enseñanza francesa en Marruecos durante los primeros dieciséis años del protectorado francés*……………………………………. 221-232

Reseñas:

DE LA PUENTE, Cristina & SERRANO, Delfina (eds.). *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*. (Omar Salawdeh) 233-236

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel & PEÑA MARTÍN, Salvador (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*. (Omar Salawdeh) 236-241

حياة قارة (صنعة وتقديم). شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي المتوفى سنة 604 هـ. \ 1207 م (أحمد بوغلا). [KARA, Hayat (ed.), *La poesía de Abū ʿImrān al-Mīrtulī al-Andalusī, ob. 604 h. / 1207 dC.* (Ahmed Bourhalla)] 241-244

MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco J. *Intimidades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. (Francisco Moscoso) 245-248

MATEO DIESTE, Josep Lluís. *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. (Francisco Moscoso).. 248-253

INDEX

Articles:

BELLAKHDAR, Jamal: *Contribution to the study of the* ˁUmdat aṭ-ṭabīb *by Abulkhayr Al-Ishbīlī: Comments about some items and suggestions for clarification* …..........……...…… 9-38

CABO GONZÁLEZ, Ana María & Paloma FERNÁNDEZ-SEDANO MERINO: *An experience in the classroom: Edition and translation of Ibn al-Bayṭār's* Kitāb al-jāmiˁ. *Ṭāˀ chapter (second part)* …………………………………. 39-76

DJEBBAR, Nasser: *Al-fanādiq. Fanādiq at-tuǧǧār al-masīḥiyya fī d-dawla al-ḥafṣiyya* [The *fanādiq*. *Fanādiq* of Christian traders in the *ḥafṣī* dynasty] ……………….…………….… 77-89

KARA, Hayat : *Risālat al-mubašširāt al-manāmiyya. Taˀlīf Muḥyī d-Dīn Ibn al-ˁArabī. Taḥqīq wa-dirāsa li-naṣṣ lam yasbiq našru-hū* [The *Epistle of dreams premonitions* by Muḥyī d-Dīn ibn al-ˁArabī: edition and study of an unpublished text] ………………………………………….. 91-119

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *A manual to learn Moroccan Arabic written in the Rock of Vélez de la Gomera in 1851* ... 121-140

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *Special duals in Arabic: Dual of prevalence,* al-muṯannà ˁalà t-taġlīb, *and dual par excellence* ………………......…………………..... 141-155

SHAFIK, Ahmed: *Ḥikāya "imitation" and related terms of the art of theater representation in the light of Arabic literature* 157-186

AL-ZAWAM, Khaled Omran: *The renaissance of the modern literature in Lybia (poetry, narrative and theatre)* ....… 187-219

Notes and comments:

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *The interests of the French education in Morocco during the first sixteen years of the French protectorate* ………………………………………... 221-232

Reviews:

DE LA PUENTE, Cristina & SERRANO, Delfina (eds.). *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*. (Omar Salawdeh) ...…………......………... 233-236

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel & PEÑA MARTÍN, Salvador (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*. (Omar Salawdeh) …………......………………… 236-241

حياة قارة (صنعة وتقديم). شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي المتوفى سنة 604 هـ. \ 1207 م (أحمد بوغلا). [KARA, Hayat (ed.), *The poetry of Abū ʿImrān al-Mīrtulī al-Andalusī, ob. 604 h. / 1207 d.C.* (Ahmed Bourhalla)] ....……….. 241-244

MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco J. *Intimidades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. (Francisco Moscoso) ...…...…… 245-248

MATEO DIESTE, Josep Lluís. *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. (Francisco Moscoso)... 248-253

الفهرس

مقالات

جمال بلخضر: مساهمة في دراسة ''عمدة الطبيب'' لأبي الخير الإشبيلي: تعليقات على بعض المفردات وتوصيات توضيحية... 9-38

أنا ماريا كابو غونثاليث و**پالوما فرنانديث سيدانو ميرينو**: تجربة في قاعة الدرس: تحقيق وترجمة ''كتاب الجامع'' لابن البيطار. باب الطاء (القسم الثاني) 39-76

ناصر جبار: الفنادق. فنادق التجار المسيحيين في الدولة الحفصية 77-89

حياة قارة: رسالة المبشرات المنامية. تأليف محيي الدين ابن العربي. تحقيق ودراسة لنص لم يسبق نشره 91-119

فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: كتاب مبادئ لتعلم الدارجة المغربية مكتوب في جزيرة باديس عام 1851... 121-140

أحمد سالم ولد محمد بابا: نوعان خاصان من المثنى: المثنى على التغليب والمثنى المبني على صفة مشتركة بين الاسمين.. 141-155

أحمد شفيق: مفهوم "الحكاية" والمصطلحات المتعلقة به في الفنون المسرحية على ضوء الأدب العربي... 157-186

خالد عمران الزوام: نهضة الأدب الليبي المعاصر (شعرا ونثرا ومسرحا)................ 187-219

تقارير ومذكرات

فرانثيسكو موسكوسو غارثيا: مصالح التربية والتعليم الفرنسيين في المغرب خلال الست عشرة سنة الأولى من الاستعمار الفرنسي.. 221-232

مقالات نقدية

كريستينا دي لا بوينتي ودلفينا سيرّانو (نشر). ''الحركة السياسية والدينية في العالم

الإسلامي المعاصر''. (عمر سلاوده).. 236-233
مثغيل إرناندو دي لاراميندي وسالفادور بينيا مارتين (تنسيق). ''القرآن في الماضي والحاضر. رؤى حالية في الإسلام. دراسات لتكريم الأستاذ خوليو كورتيس''. (عمر سلاوده).. 241-236
حياة قارة (صنعة وتقديم). شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي المتوفى سنة 604 هـ. \ 1207 م (أحمد بوغلا)... 244-241
فرانثيسكو خ. مارتينيث أنطونيو. خصوصيات المغرب. رؤى الأطباء الإسبان وتاملاتهم حول الواقع المغربي في أواخر القرن التاسع عشر. (فرانثيسكو موسكوسو).. 248-245
جوسيب لويس ماتيو دييستي. الصحة والطقوس في المغرب. تصورات الجسم وممارسات الشفاء. (فرانثيسكو موسكوسو)................................. 253-248

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA *ʿUMDAT AṬ-ṬABĪB* D'ABULḪAYR AL-IŠBĪLĪ: COMMENTAIRES À PROPOS DE QUELQUES ITEMS ET PROPOSITIONS D'ÉLUCIDATION

Jamal **BELLAKHDAR**[*]
Société Française d'Ethnopharmacologie

BIBLID [1133-8571] 17(2010) 9-38

Resumen:.Partiendo del texto árabe de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* de Abulḫayr al-Išbīlī (siglo XII) tal como lo han reconstituído y publicado en 2004 tres investigadores españoles a partir de los manuscritos existentes, nos proponemos en este breve estudio contribuír a la identificación de un cierto número de especies que figuran en este importante documento hasta hoy no dilucidadas. En total, en esta primera contribución, aportamos comentarios a propósito de 21 entradas de este tratado, para las que planteamos y argumentamos propuestas de identificación basándonos en el conocimiento de los saberes etnobotánicos de los pueblos árabes, tanto los que siguen en uso todavía hoy, como los que han desaparecido pero que se encuentran mencionados en diversas fuentes escritas antiguas.

Palabras clave: *ʿUmdat aṭ-ṭabīb,* Abulḫayr Al-Išbīlī, tratado de botánica hispanoárabe, Al-Andalus, Magreb, lexicología naturalista árabe, fitónimos hispanoárabes, plantas medicinales.

Abstract: By basing on the Arabic text of the *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* of Abulḫayr Al-Išbīlī (XIIth century), such as it was reconstituted from existing manuscripts and edited in 2004 by three spanish researchers, we tried, in this small study, to identify some products appearing in this important manuscript and not clarified to this day. In all, in this first contribution, we publish our comments about 21 items of this treaty for which the propositions of clarification are advanced and argued by taking support on the sum of data which we gathered for several years on ethnobotanic knowledges

* Chercheur en ethnobotanique. E-mail: *jamalbellakhdar@hotmail.com*

of the arabic peoples, those who are even current today and those who disappeared but what we find mentioned in old written sources.

Key words: *ˁUmdat aṭ-ṭabīb*, Abulḫayr Al-Išbīlī, Arab-hispanic treaty of botanic, Al-Andalus, Maghreb, arabic naturalist lexicology, arab-hispanic phytonymes, medicinal plants.

ملخص البحث: سنحاول في هذه الدراسة المقتضبة الوقوف على بعض الأنواع النباتية الواردة في مخطوطات كتاب عمدة الطبيب، معتمدين على التحقيق الذي أنجزه ثلاثة باحثين إسبان سنة 2004؛ علما بأن هذه الأنواع النباتية التي سندرسها لم يقف عليها أي واحد لحد الآن. وعليه؛ فإننا سنتطرق في محاولتنا الأولى هذه إلى 21 نوعا نباتيا واردا في الكتاب، مرتكزين على البيانات التي جمعناها من مصادر المعرفة النباتية لدى الشعوب العربية، والتي لا تزال تحتفظ بأسماء بعض النباتات في حين اختفت لديها أسماء أخرى، وقفنا عليها في المصادر العربية القديمة

كلمات مفاتيح: عمدة الطبيب، أبو الخير الإشبيلي، الأندلس، المغرب، المعجمية العربية النباتية، اسماء النباتات العربية–الإسبانية، الأعشاب الطبية.

Nous avons découvert l’existence de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* en 1984 à travers les études de COLIN et d’ASIN PALACIOS parues respectivement en 1935 et 1943 (BELLAKHDAR, 1991). Cet important manuscrit fut publié à Séville dans la première moitié du XII^{e} siècle par un botaniste andalou dont l’identité resta inconnue jusqu’en 1990, date à laquelle AL-KHATTABI –dans la présentation du texte arabe typographiée qu’il publia en 1990– parvint à démontrer brillamment que l’auteur de ce traité ne pouvait être qu’Abulḫayr Al-Išbīlī.

En 2004, un autre pas dans la connaissance de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* fut accompli avec la publication en Espagne par BUSTAMANTE, CORRIENTE & TILMATINE d’une nouvelle édition du texte arabe, faisant la synthèse de tous les manuscrits disponibles, une édition beaucoup plus élaborée que la version d’Al-Khattabi grâce aux compétences multiples de son collectif éditorial dans le domaine des langues, de la civilisation arabo-hispanique et de l’histoire de la médecine arabe. Cette publication fut suivie en 2007 par un travail monumental de traduction en castillan de ce traité ainsi reconstitué et désormais disponible dans une traduction accessible aux chercheurs occidentaux. La parution d’un troisième volume, celui des index, actuellement sous presse, est prévue pour 2010. Un autre grand mérite du collectif universitaire espagnol c’est d’avoir réussi à rétablir dans leur vérité historique une très grande partie des phytonymes mentionnés par l’auteur de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb*, qu’ils fussent à l’origine en grec, latin, syriaque, romance, arabe, persan ou berbère.

Ces trois chercheurs nous ont ainsi fourni une base de travail extrêmement intéressante qui rend possible l’identification d’un certain nombre de simples

figurant dans cet important manuscrit et non élucidés à ce jour. Il est clair que la tâche restant à faire pour compléter la connaissance de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* ne peut être qu'une entreprise collective, impliquant si possible des chercheurs appartenant à toutes les zones géographiques d'ou provenaient autrefois les espèces mentionnées et à différents domaines scientifiques (botanique, ethnobotanique, pharmacognosie, médecine, linguistique, histoire, etc.).

Ce présent article est une première contribution allant dans ce sens. Notre modeste participation à cet immense chantier à venir repose sur les connaissances que nous avons acquises, après plusieurs années d'investigation sur le terrain et dans les sources écrites anciennes, sur les savoirs ethnobotaniques des peuples arabes, ceux d'aujourd'hui, nouveaux ou ayant survécu à l'histoire, et ceux des temps révolus à jamais disparus.

Il faut dire qu'Abulḫayr Al-Išbīlī fait preuve d'une excellente connaissance des végétaux utilisés en son temps qu'ils soient à destination thérapeutique, alimentaire, horticole, magique ou qu'il s'agisse simplement de *curiosa*. Il a visiblement arpenté l'Espagne musulmane dans tous les sens et observé lui-même sur pied différentes espèces de la flore ibérique. Des produits de toutes provenances sont également décrits dans son traité sur la foi soit d'informateurs et de voyageurs lui ayant rapporté leurs observations, soit d'auteurs anciens. On y trouve notamment mentionnés quelques produits du Maghreb et de l'Afrique noire, mentions intéressantes qui permettent de se faire une idée du commerce international des simples à cette époque.

On comprend à travers divers détails de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* que son auteur devait être un agronome de métier, engagé peut-être au service de l'émir de Séville, Al-Muˁtamid Ibn ˁAbbād, en tout cas qu'il avait des relations personnelles entretenues avec divers botanistes, médecins, commerçants et notables de son temps et de sa ville (GARCIA SANCHEZ, 1994 ; CARABAZA BRAVO, 2009).

Des chercheurs ont de plus émis l'hypothèse qu'Abulḫayr Al-Išbīlī aurait accompagné Al-Muˁtamid Ibn ˁAbbād dans son exil quand celui-ci a été battu, déposé de son trône puis déporté par les Almoravides au Maroc (CARABAZA, 1990). Des descriptions très précises d'espèces végétales de Sebta, des Jbala (Ghomara), du Jbel Zerhoun, du Moyen Atlas et de la région d'Aghmat semblent aller dans ce sens. D'autres portant sur le Dra, le pays des Masmouda, la côte sud-atlantique et même Sijilmassa pourraient laisser supposer qu'il aurait un moment abandonné la cause de l'exilé puis circulé dans les régions sud du

Maroc. Pourtant – et c'est ce qui donne de la faiblesse à cette hypothèse – l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* ne parle à aucun moment d'un éventuel voyage, volontaire ou forcé, qu'il aurait effectué de l'autre côté du détroit et ne se met généralement pas dans la posture de celui qui a observé les choses lui-même de visu quand il évoque les espèces marocaines, comme il le fait si bien pour divers végétaux d'Espagne. Il est vrai, comme le remarque justement BUSTAMANTE (dans un échange personnel de courrier), qu'Abulḫayr Al-Išbīlī affirme positivement, dans les § 557, 1081 et 4006 (le § 2089 étant équivoque), avoir vu lui même, sur les lieux où ils croissent, trois produits de la côte africaine, en citant à deux reprises des localisations marocaines (région de Marrakech et Oued Msoun). Mais ces trois mentions, que nous avons du mal à interpréter, apparaissent néanmoins comme des anomalies ou des artefacts lorsqu'on étudie l'ensemble du texte.

On pourrait comprendre que, pour des raisons politiques, Abulḫayr Al-Išbīlī ait voulu cacher son appartenance à l'entourage de l'émir de Séville, une fois que celui-ci devint le captif des Almoravides, car la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* a été, selon toute vraisemblance écrite à partir de 1105, c'est-à-dire à une époque où les Almoravides étaient encore au pouvoir (prise de Marrakech par les Almohades : 1154). Mais on ne voit pas ce qui aurait pu l'empêcher de dire, si tel avait été le cas, qu'il a effectivement visité le Maroc, et d'être un peu moins avare en renseignements sur ce pays lorsqu'il nous parle de certaines espèces qui en proviennent. Il aurait pu le faire, sans être obligé, pour autant, de préciser la circonstance dans laquelle il s'est trouvé dans ce pays.

En revanche, il est vraisemblable – et c'est là le point de vue que nous défendons – qu'il ait tenu ses informations sur les plantes du Maroc et sur les produits d'Afrique noire connus des Almoravides (qui, rappelons-le, se sont élancés à la conquête du Maroc en partant des rives du fleuve Sénégal), d'un proche du roi-poète Al-Muʿtamid Ben ʿAbbad qui aurait partagé, du moins un temps, l'exil de ce dernier, avant de reprendre sa liberté pour voyager dans le pays. Autre possibilité : les informations dont a disposé Abulḫayr Al-Išbīlī sur les produits du Maroc lui auraient été communiquées par un voyageur averti, peut-être un commerçant, qui avait l'habitude de faire des allers-retours dans ce pays. Les localités et régions marocaines mentionnées dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* se trouvent en effet toutes sur la voie historique qui reliait le Nord du Maroc (Tanger et Sebta) à Marrakech et continuait de là vers Sijilmassa via le Dra (voir notre commentaire plus loin dans cet article).

C'est la qualité des informations orales et des sources écrites dont a disposé l'auteur, conjugué à son excellent sens de l'observation et à des préoccupations d'ordre plus botaniques, au sens large, que strictement phytothérapeutiques qui font de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* un document historique tout à fait exceptionnel. A ce titre, nous sommes ravis d'apporter cette première contribution faite de commentaires et de propositions d'élucidation portant sur 20 items de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb*, signalés par leurs nº de référence dans le texte arabe édité par BUSTAMANTE, CORRIENTE & TILMATINE (2004). Nous tenons à remercier tout particulièrement ici Joaquin Bustamante qui nous a très amicalement fourni des copies des documents dont nous avons eu besoin pour mener à bien cette petite recherche.

423 – *anilī*

Ce mot (qu'on retrouve aussi au nº 1990) s'emploie aujourd'hui au Maroc, dans ses formes *anilī*, *illān* et *anillen* pour désigner le mil chandelle [*Pennisetum glaucum* (L.) R. Br. incluant *Pennisetum typhoides* (Burm.) Stapf & Hubb.].

Le mot n'est pas d'origine berbère, mais dérive du vernaculaire soninké *yille* (et *yilli*) qui s'applique chez les populations parlant ce dialecte africain, selon le contexte, au sorgho [*Sorghum bicolor* (L.) Moench] ou au mil chandelle [*Pennisetum glaucum* (L.) R. Br.].

La langue soninké (encore appelé sarakolé), une langue du sous-groupe mandé, est parlée aujourd'hui par plus d'un million de personnes au Mali, en Mauritanie, au Sénégal, en Gambie, au Burkina-Faso et en Guinée. Dans cette ethnie, chez laquelle le mil chandelle joue un rôle de premier plan dans l'alimentation, une expression est couramment employée pour parler de la bonne éducation des enfants : on dit « *yillen daroyé* » littéralement : « enseigner le respect du mil » c'est-à-dire "apprendre aux enfants à bien se tenir autour du plat collectif de mil" (CHASTANET, 1998).

Des pélerins Tijani rencontrés à Fès en 1990, que nous avons questionné sur le sujet, nous ont affirmé qu'au Mali, chez les Sarakolé, ce vernaculaire s'applique aujourd'hui à toutes les céréales cultivées : mil, sorgho, riz et maïs. Quand on veut spécifier, hors contexte, qu'on veut bien parler du mil chandelle on dit *yilli mise* (*mise* = mince, petit).

Ibn Baṭṭūṭa, qui a visité le Soudan au XIVe siècle, mentionne dans son

récit de voyage les trois céréales africaines les plus répandues à son époque dans les villages où il est passé : l'*eneli*, le *fūnī* (fonio, *Digitaria exilis* Stapf., Poaceae) et le riz. C'est lui aussi qui précise que les esclaves employés à extraire le sel dans la mine de Taghâza, au Sahara, étaient nourris de dattes livrées de Sijilmassa et du Dra, d'*eneli* apporté du Pays des Noirs et de viande de chameau.

La *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* revient d'ailleurs sur cette céréale au n° 1372 : le *qamḥ as-sūdān* qu'elle y mentionne ne peut pas être le millet commun (*Panicum miliaceum* L.), quasiment inexistant en Afrique Noire ; il ne peut s'agir ici que du mil chandelle, du fonio ou du sorgho.

Il est intéressant de noter ici que l'Afrique subsaharienne a apporté sa contribution, elle aussi, au vocabulaire naturaliste berbère et arabe. Outre le soninké *anilī*, nous avions signalé dans une précédente étude (BELLAKHDAR, 1997) le cas de *mnīnah* pour *Lophira alata* Banks ex Gaertn. (Ochnacées), un vernaculaire emprunté au wolof, celui du songhaï *tarra* pour les rhizomes odorants des *Cyperus maculatus* Boeck et *C. articulatus* L. (Cypéracées) et celui du bambara *gurū* ou *gūr*, un mot employé par Al-Wazir Al-Ghassanī, Abderazaq Al-Jazaˀirī et la *Tuḥfat al-aḥbāb* pour désigner la noix de kola (*Cola nitida* Vent., Sterculiacées).

512 – *uḥayriš*, *ḥurayšah*

Ce vernaculaire, appliqué par l'auteur de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* à ce qui semble être un lichen tinctorial d'Espagne, est à rapprocher du *ḥinnā qurayš*, un phytonyme que rapporte Ibn Al-Baytar (LECLERC, 1877-1883, n° 664, 721) également pour un lichen utilisé en Egypte comme colorant en cosmétique traditionnel. Nous n'excluons pas que le premier ait été au départ une corruption du second sur laquelle est venu se plaquer le sens de “rude”, “âpre” –peut-être en raison de la sensation que le lichen laisse au toucher– un sens donnée a posteriori qui aurait légitimé le vernaculaire corrompu. Cette mécanique sémantique a déjà été décrite et nous l'avons souvent retrouvée au Maghreb dans d'autres situations similaires à celle-ci.

Le phytonyme *ḥannā qurayš* donné à ce lichen par les Egyptiens laisserait supposer que les Qurayš, une puissante tribu d'Arabie, l'utilisait comme produit de remplacement du henné. C'est là une proposition plausible car plusieurs lichens tinctoriaux peuvent servir à teindre en roux ou en brun orangé. C'est le

cas notamment de *Buellia subsororioides* S.R. Singh & D.D. Awasthi (Physciacées) qui est utilisé dans l'Himalaya indien pour l'ornementation rituelle des mains exactement comme on le fait dans le Monde musulman avec le henné. On se contente simplement de mouiller le lichen avec de la salive à même le sol puis d'appliquer l'extrait aqueux ainsi obtenu sur les parties à colorier. Tous ces lichens tinctoriaux contiennent effectivement des pigments : acide baeomycesique, acide norstictique, atranorine, etc.

On sait par ailleurs que les Bédouins de la Péninsule Arabique ont toujours eu une excellente connaissance des nombreux lichens qui poussent sur leur territoire et les utilisaient autrefois beaucoup dans l'alimentation (comme aliment de survie et comme condiment), dans les soins et dans la teinture. Les populations de l'Arabie Séoudite et des pays du Golfe sont aujourd'hui encore de gros utilisateurs de lichens dont ils font des condiments et qui sont désormais importés de l'Inde, du Pakistan, d'Argentine et du Brésil et non plus collectés localement.

558 – À propos d'une Apiacée comprise dans les ***anjudān***

Dans cet article, l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* décrit, de manière un peu confuse, deux variétés de férule à ase fétide en leur prêtant des vernaculaires qui s'appliquent en réalité à d'autres Apiacées.

La seconde des deux variétés décrites, dont les jeunes pousses seraient vendues en Egypte au nombre des herbes potagères ou condimentaires fraîches, nous semble être *Pituranthos tortuosus* (DC.) Benth. ex Asch. & Schweinf. [= *Deverra tortuosa* (Desf.) DC.]. En effet, les pointes de tiges, encore tendres et croquantes quand elles viennent de sortir de terre, ont été récoltées autrefois pour être consommées comme amuse-gueule, crues ou conservées dans de l'eau salée. BOULOS (1983) signale que cette habitude alimentaire s'est maintenue chez les nomades du Sinaï. Des enquêteurs israéliens l'ont décrite également pour les Arabes pasteurs du désert du Néguev (BAILEY & DANIN, 1981).

Au Maghreb, cette pratique existe aussi pour plusieurs autres tiges croquantes, souvent d'ailleurs pour de jeunes tiges d'Apiacées ou d'Astéracées, qu'on mange après avoir découpé et pelé leurs parties tendres : ainsi préparées, on les vend en petites bottes sous le nom de *ġuzayyez* ("les herbes à croquer").

C'est ce même *Pituranthos tortuosus*, à goût d'anis, qui est décrit comme consommé à Alexandrie (Egypte) dans la note marginale rajoutée par une main

anonyme sur l'un des manuscrits de la ˤ*Umdat aṭ-ṭabīb* en marge de l'article *anaysūn* (nº 583) (voir note 6, page 89 de la traduction de BUSTAMANTE et al., 2007).

930 – *basbāqah*

Cette rubrique confirme que l'auteur de la ˤ*Umdat aṭ-ṭabīb* a puisé aux sources les mieux informées chaque fois qu'il a eu a traiter de produits rares ou peu connus. Ici, en l'occurrence, sur la foi des informations transmises par Sulaymān, Ibn Samajūn, Ibn Al-Haytam et Abū Hātim, Abulḫayr Al-Išbīlī traite d'un produit qui n'était plus fabriqué à son époque que dans l'empire byzantin : il s'agit de la "pourpre bleu conchylienne" ou "pourpre hyacinthe", le *tekhelet* de la Bible (Exode, XXXVI, XXXVII, XXXXVIX) extrait d'un coquillage, *Hexaplex trunculus* L. (Muricinées). La teinture des textiles avec cette pourpre était faite le plus souvent dans le bain même, extemporanément. Pour obtenir la couleur sous forme de pigment utilisable hors des lieux de fabrication, comme peinture ou comme encre, on faisait absorber le suc tinctorial par de la "terre fossile" ou "terre de diatomées" (la *creta argentaria* de Pline) que l'on plongeait dans les cuves. Cette terre se colorait, à la sortie du bain, par exposition à la lumière. Elle était ensuite pressée en petits cubes et portait alors le nom de *purpurissimum*. Au moment de l'emploi, ce *purpurissimum* était délayé dans du blanc d'oeuf. Selon l'espèce de coquillage utilisé, la couleur variait du violet-rouge au violet-bleu. Si l'on désirait obtenir une couleur plus bleue, on faisait précéder la couche de *purpurissimum* d'une application d'azur minéral (azurite, encore appelée arménite, pierre d'Arménie ou azur de cuivre) ou de poudre de lapis-lazuli. À partir du X^{e} siècle, ce *purpurissimum* n'était plus utilisé qu'à Constantinople pour l'enluminure des icônes et pour la teinture des parchemins sur lesquels étaient consignés les édits des empereurs byzantins (CARDON, 2003). La description ici de ce *purpurissimum* byzantin par Abulḫayr Al-Išbīlī est donc une donnée suffisamment remarquable pour la souligner.

En revanche, les explications que nous donne l'auteur de la ˤ*Umdat aṭ-ṭabīb* sur la variété indienne de l'*indikon* de Dioscoride (V, 107) traduisent les mêmes faiblesses que chez les auteurs gréco-romains qui les ont inspiré et montrent que le rapprochement entre cet *indikon* des Grecs et le *nīl* des Indiens (Indigo végétal indien, *Indigofera tinctoria* L., *I. coerulea* Roxb. et autres espèces) n'a pas été faite. Dioscoride tout comme Pline avaient visiblement des

lacunes quant à la connaissance de la matière colorante fabriquée à partir de l'indigotier : ils en faisaient soit de l'écume d'un roseau, soit de l'écume de mer concrétée sur un jonc de l'Inde. Dioscoride la range même au nombre des produits minéraux.

Reprenant plus ou moins ce dernier, la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* nous dit que l'indigo-pigment s'obtient en portant à ébullition, dans de l'eau, la terre sur laquelle pousse un roseau de l'Inde.

Cette confusion vient probablement du fait que les procédés traditionnels indien et persan de fabrication utilisent de la terre alcaline, de la chaux ou des cendres pour amener le bain d'extraction à un pH voisin de 9. De plus, la fécule d'indigo qui précipite au fond des cuves présente un aspect boueux qui ressemble à des grumeaux de terre, une fois séchée et effritée. N'ayant vu que le produit final ou ne le connaissant que par des récits de voyageurs déformés, les Anciens ont pu croire que sa nature était minérale. Enfin, une extrapolation à l'indigo végétal de la technique de fabrication du *purpurissimum* à l'aide de terre de diatomées a pu ajouter à la confusion.

Abulḫayr Al-Išbīlī a d'autant plus manqué de discernement à propos de la nature de cet *indikon* des Grecs que les Arabes, dès le IX^e^ siècle, avaient introduit la culture de l'indigotier et sa technique d'extraction en Syrie, en Palestine, en Egypte, au Maghreb, en Sicile, à Malte et jusqu'en Al-Andalus. Les géographes arabes, notamment Al-Muqaddasi (né en 945, présumé mort en 980) signalait même la région de Zabid, au Yémen, comme centre important de teinture à l'indigo. De plus, dans un autre endroit de son traité (nº 5024, *wasmah*, *ˁiẓlim*), l'auteur de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* consacre à l'indigo végétal toute une monographie et y décrit même de manière sommaire la technique d'extraction de la matière colorante (*naylaj*, un mot qui désigne aussi la matière colorante du pastel), technique qu'il a peut-être tout simplement copié sur celle qu'on utilisait à son époque pour le pastel (*Isatis tinctoria* L., Brassicacées) et qui lui ressemble dans ses grands traits.

La qualité de pigment dite "bleu pers" ou "indigo noir", *kuḥlī* en arabe, d'un bleu marine très foncé, à propos de laquelle la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* fait une mention spéciale, était effectivement la plus recherchée par les teinturiers durant tout le Moyen Âge.

1402 – *ḥabb an-nīl*

Les Arabes donnent ce nom aux graines du *ˁajab*, le *Pharbitis nil* Choisy [= *Ipomoea hederacea* (L.) Jacq., Convolvulacées]. La *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* mentionne à nouveau cette plante au n° 3509 (*ˁajab*) et au n° 1643 sous le nom de *ḥabaq al-ˁujb*. C'est le *kālādānah* de la médecine indienne, le *bazr ed-dūd* des herboristes d'Alep, utilisé partout comme purgatif et vermifuge. On appelle encore ces graines *qartam hindī*. Comme le font remarquer BUSTAMANTE & al. (2007), ce n'est pas une plante originaire uniquement du continent américain contrairement à ce qu'on admet généralement. L'espèce existe à l'état spontané en Asie tropicale. La drogue est déjà décrite par Al-Bīrūnī, qui vécut au X-XIe siècle, et figure dans les anciens livres de médecine chinoise.

1630– *ḥinnā*

Les deux variétés de henné cultivé que nous décrit Abulḫayr Al-Išbīlī sont toutes les deux *Lawsonia inermis* L. (Lythracées). Dans les régions tempérées ou à hiver froid –comme c'est le cas à Cordoue, Séville et au Maghreb septentrional– la plante ne grandit pas beaucoup et ne fleurit pas systématiquement. En revanche, en climat subtropical ou tropical, surtout si elle reçoit suffisamment d'eau, l'espèce augmente rapidement de taille, pouvant même prendre l'apparence d'un véritable arbre. C'est le cas en Egypte, au Soudan, en Somalie, au Kenya, en Tanzanie et à Madagascar où le henné peut facilement atteindre sept mètres de hauteur. Al-Bakrī rapporte le compte-rendu d'une visite qui eut lieu au cours de la deuxième moitié du XIe siècle à Aoudaghost (située au sud-est de la Mauritanie actuelle) , compte rendu dans lequel le voyageur raconte y avoir vu "beaucoup d'arbres à henné gros comme des oliviers". La culture du henné est effectivement pratiquée depuis longtemps dans le Dra et le Sous (le pays des Masmouda), ainsi que dans le Souf, le Touât, le bassin du Niger, au sein des périmètres irrigués des oasis, à condition que l'eau distribuée dans les plantations ne soit pas saumâtre. Dans ces conditions, si on l'abandonne à lui-même, l'arbrisseau peut s'élever facilement jusqu'à quatre mètres. Ce n'est toutefois pas le cas dans les exploitations, où l'on taille les pieds trois à quatre fois par an pour en collecter les feuilles et activer la repousse de jeunes rameaux.

Quant à la variété de l'espèce sylvestre que la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* dénomme

ḥinnā majnūnah, ḥinnā al-murūj et *ḥinnā al-ruˁā*, il s'agit de *Lycopus europaeus* L. (Lamiacées) qui correspond tout à fait à l'habitat et aux caractères botaniques rapportés. Des feuilles de ce lycope, on tirait autrefois un suc qui servait à teindre en noir (BONNIER, 1934) et les Gitans européens s'en servaient encore au milieu du siècle dernier pour se teindre la peau et les cheveux, d'où son nom anglais de "gypsywort". Cette propriété tinctoriale de la plante est à rapprocher de l'usage rapporté par Abulḫayr Al-Išbīlī pour Al-Andalus : mélangées au henné, les feuilles servaient à teindre, rougir et fortifier les cheveux.

L'autre variété sylvestre, qu'Abulḫayr Al-Išbīlī décline en deux sous-variétés (une grande et une petite), est constituée par les deux espèces méditerranéennes du genre *Verbena* : *V. officinalis* L. et *Verbena supina* L. (Verbénacées). Ces deux espèces, que la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* classe au nombre des hennés, n'ont pas de propriétés tinctoriales connues. Elles figurent dans cette rubrique tout simplement parce que l'article du *Lycopus europeus* et celui des *Verbena* se suivent dans la Materia Medica de Dioscoride (IV, 59 et 60) sous le nom de *peristereon* (*peristereon orthos* et *peristereon huptios*) et peut-être aussi parce que la verveine officinale était utilisée dans l'Antiquité pour tonifier les cheveux. Abulḫayr Al-Išbīlī a visiblement accolé dans cette rubrique des renseignements de source orale à d'autres renseignements provenant des écrits de ses prédécesseurs sans voir qu'il avait déjà traité ailleurs des deux *peristereon* de Dioscoride sous leurs noms traduits en arabe : *rijl al-ḥamām, bād diqulumbuh, šajar al-ḥamām* (n° 1598, 1626, 3654). Cet enchevêtrement brouillon d'informations vérifiées avec d'autres qui ne le sont pas est typique des travaux de compilation de cette époque qui mélangeaient très souvent des renseignements recueillies effectivement sur le terrain à d'autres provenant simplement de sources écrites. Des corruptions de sens peuvent ainsi s'établir, se transmettre de livre en livre et finir par être consacrées comme des vérités.

Le vernaculaire *ḥinnā majnūnah*, employé par *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* pour le lycope (étymologie : *lucos podos* = patte de loup), semble n'être lui même que le résultat de ce type d'erreur. Il doit vraisemblablement s'agir d'une mauvaise interprétation du mot grec *chamaelycon* (Dioscoride IV, 60), "loup nain", dont la deuxième partie "*lycon*" (= loup) a été rendue en romance par "*loca*" (= fou) puis traduite en arabe par *majnūnah*. Dans leur note 2 au n° 1598, BUSTAMANTE & al. (2007) ont bien expliqué, à propos d'une autre espèce, le mécanisme de création de ce type d'erreur par glissement de sens. Nous retrouverons la construction phytonymique *ḥinnā majnūnah* au n° 5024 (sous *wasmah*) pour

une Astéracée tinctoriale qui est vraisemblablement une serratule (voir nos commentaires à ce sujet plus loin).

Quant au vernaculaire *aba yamūt* mentionné dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* comme étant le nom que donnent à la fois les populations d'Al-Andalus et les Berbères à la verveine officinale (*Verbena officinalis* L.) et que l'on retrouve aujourd'hui au Maroc sous la forme *baymūt*, nous pensons qu'il résulte d'une corruption de l'expression grecque *haima Hermou* ("sang d'Hermès"), une expression codée appartenant au jargon des magiciens grecs et romains (les *prophetai*) et rapportée dans le pseudo-Dioscoride[(1)]. Considérée comme la plante d'Aphrodite et attribuée à la planète Vénus, la verveine officinale était en effet très utilisée en magie dans l'Antiquité et jusqu'au Moyen Âge, notamment dans la confection de philtres (DUCOURTHIAL, 2003). C'est d'ailleurs dans cet usage que le vernaculaire romance *yarba dilūnah* ("herbe de la lune") trouve probablement son origine.

1803 – *ḫayuzran*

L'espèce indienne décrite ici est le rotang ou canne de Malaisie [*Calamus rotang* L. et espèces voisines : *C. ciliaris* Blume, *C. viminalis* Willd., *Daemonorops mollis* (Blanco) Merr., etc.], un palmier-liane de l'Asie du Sud-Est (Malaisie, Indonésie, Inde, Birmanie, Indochine). Espèce de la famille des Palmacées, grimpante et rampante à la fois, elle a une tige mince, flexible, d'épaisseur uniforme, s'élevant d'abord verticalement puis se développant horizontalement, parfois sur plus de 100 mètres, en se recourbant et en devenant rampante. Les feuilles sont pennées, alternes, disposées à intervalles réguliers, longues de 60 à 80 cm. et formées de segments linéaires épineux sur la face supérieure avec un pétiole fin armé lui-même d'épines qui font fonction d'organes d'ancrage. Les fleurs, monosexuées sur des pieds dioïques, sont réunies en inflorescences ramifiées, donnant une spathe souvent épineuse. Les fruits sont globuleux, de 15 mm. de diamètre, entièrement recouverts de squames brillantes et de couleur rouge-brun, contenant un noyau dur.

(1) Le Pseudo-Dioscoride est un ouvrage qui annote le recueil de Dioscoride et donne, pour certaines plantes, leurs synonymes gaulois. Il semble s'inspirer des écrits du botaniste grec Pamphilos (Ier siècle ap. J.-C.) et du Pseudo-Apulée (IVe siècle ap. J.-C.) et ne serait donc pas antérieur au Ve siècle ap. J.-C.

Les fruits et la sève sont consommés par les populations des régions où la plante et native. Les lianes du rotang, épluchées et préparées, constituent le rotin employé pour la fabrication de cannes diverses, de meubles, de ligatures et d'objets de vannerie.

Ce sont des espèces de ce genre, *Daemonorops draco* (Willd.) Blume et *D. propinquus* Becc., dont les fruits exsudent une résine rouge astringente, le sang-dragon de Malaisie (différent du sang-dragon historique de Socotora qui est fourni par une Liliacée, *Dracaena cinnabari* Balf.).

Les caractères de la plante et la méthode de collecte des tiges que nous décrit la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* colle parfaitement avec la nature de palmier-liane du rotang et s'éloignent, en revanche, de ceux du bambou.

En Algérie, aujourd'hui encore, les cannes de marche des personnes âgées sont appelées *ḫizrana*, qu'elles soient faites de rotin, de bambou, de bois de chèvrefeuille ou de tout autre bois.

2094 – *rāziyānaj al-qurūd* ("fenouil de singes"), **3134 – *nuwayfiʿ*** ("le petit fenouil")

Abulḫayr Al-Išbīlī nous décrit cette Apiacée comme une espèce de carotte sauvage de montagne (observée notamment par lui à Aljarafe, pour Al-Andalus) portant en berbère le nom de *amssaḫsar* parce qu'elle annulerait l'action des sortilèges. Nous identifions cette Apiacée à *Daucus crinitus* Desf. (= *Daucus meifolius* Brot.), une espèce qui ressemble en effet au fenouil, avec une odeur anisée comme d'autres espèces voisines (par exemple *D. reboudii* Coss. d'Algérie et de Tunisie) et qui porte aujourd'hui au Maroc les noms de *ʿūd mserser, mserser* et *bū-zfūr*. Ses tiges, succulentes, parfumées et légèrement sucrées, sont machonnées par les bergers, sous le nom de *slilū ou ġuzayyez*, comme d'autres tiges d'Apiacées (fenouil, aneth des moissons, etc.) (BELLAKHDAR, 1997).

Sa racine, qui porte des marques circulaires de croissance –évoquant vaguement une colonne vertébrale, d'où le vernaculaire actuel *mserser* ("vertébré")– est très utilisée pour cette raison en magie au même titre que d'autres racines auxquelles on donne aussi le nom de *mserser* (*Polygonum maritimum* L., *P. equisetiforme* S.M., *P. aviculare* L., Polygonacées). Du fait de ce même emploi en magie, les Algériens lui donnent le nom de *fāsūḫ* (lit.: "celui qui défait", sous entendu : les mauvais sorts) et de *ʿarq sidī messʿūd* ("racine de

Sidi Messaoud") (TRABUT, 1935), Sidi Messaoud étant l'un des bons génies de la mythologie islamique.

2124– *rijl al-bazī* ("pied de faucon")

La description très précise que nous donne Abulḫayr Al-Išbīlī (aux n° 2124 et 4580) de l'habitat et de la répartition de cette espèce (milieu pierreux, proximité de la mer, abondance dans la région de Sebta et de Tanger), nous laisse penser qu'il la tient d'un observateur averti qui l'a luimême vue et examinée.

Il s'agit ici, sans aucun doute, de *Bupleurum balansae* Boiss. & Reut., une petite Apiacée à ombelles jaunes, effectivement présente dans cette région et cet habitat très particulier.

Cette endémique nord-africaine se rencontre ici ou là sur les coteaux rocailleux, les matorrals et les basses montagnes du Moyen Atlas, des Beni Snassen, du Maroc oriental, du littoral méditerranéen et du Rif, spécialement sur les dorsales calcaires ou dolomitiques. Nous avons pu l'observer en juin 2009 sur le Jbel Moussa et dans la région de Sebta exactement dans le type d'environnement qui est décrit dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*. On la trouve généralement poussant sur des amas de pierre, ou accrochée à la rocaille dans des fentes et de petites cavités retenant un peu de terre, au milieu des pieds fanés de l'année précédente.

Sur le plan phytosociologique, cette espèce se rattache à l'association *Saturejo graecae - Coridothymetum capitati*. Cette association, rare au Maroc, se localise sur les calcaires érodés de la région de Tétouan, notamment sur le Jbel Moussa, en ambiance thermo-méditerrannéenne et en bioclimat subhumide. Elle constitue le stade ultime de dégradation des formations à chêne kermès constituant la *Rusco hypophylli - Quercetum cocciferae* BENABID 1984. Ses caractéristiques, qui sont les espèces ayant servi à la nommer, permettent de la rapprocher des matorrals du sud de l'Espagne se rattachant au *Saturejo Coridothymetum* RIVAS-GODAY & RIVAS-MARTINEZ 1967. Monoïque et hermaphrodite, c'est une espèce clairement entomophile. Ses fleurs attirent en effet les coléoptères, les diptères et les hyménoptères –notamment les mouches et les bousiers–, ce qui laisse supposer que ces insectes jouent un rôle dans leur pollinisation. Ce caractère biologique particulier, venant s'ajouter à la fréquence de la plante sur le littoral et à la couleur marron des rosettes desséchées restées

sur place, explique peut-être le vernaculaire local que rapporte la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* pour la plante : *ẖarā an-nawātiyah* (litt. : "excréments de marins"). Mais notre enquête sur place auprès des populations n'a pas permis de retrouver ce phytonyme, qui semble avoir disparu.

Ce passage est l'un des nombreux éléments contenus dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* qui confirment, comme nous l'avons dit précédemment, qu'Abulẖayr Al-Išbīlī a été très bien informé sur plusieurs produits du Maroc par une personne qui a fait le voyage au Maroc. Cet informateur pourrait être un membre de l'entourage du roi-poète Al-Muʿtamid Ibn ʿAbbād l'ayant accompagné dans son exil au Maroc, du moins un certain temps. En lisant la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, on constate en effet que la plupart des espèces marocaines qui y sont décrites sont situées par l'auteur du livre dans des stations jalonnant un transect qui va du Nord au Sud du Maroc et qui pourraient être des étapes sur le chemin ayant conduit l'émir déchu vers le lieu de sa résidence forcée, d'abord à Qalʿat Ibn Tuwāla puis à Aghmat. Mais ce transect était aussi, à quelques petites variantes près, la voie ordinaire empruntée à l'époque par les convois commerciaux.

La piste principale qui menait à cette époque du Tangérois à Marrakech passait par les localités actuelles de Moulay Idriss du Zerhoun, Azrou, Zaouiat Ifrane (site probable de l'ancienne Qalʿat Ibn Tuwāla), Adekhsane (10 km au sud de Khénifra) et traversaient le Tadla avant de déboucher dans le Haouz. Une deuxième voie passait par Fez, Sefrou, le col Oum El-Jeniba (Chez les Aït Seghrouchen de Boulmane), Enjil des Aït Lahcene et arrivait sur la Moulouya en un lieu qui s'appellera plus tard Qasbat Ech-chorfa ou Qasbat al-Makhzen (aujourd'hui Ksabi, au nord-est de Midelt) : c'est elle qui a été suivie par les informateurs d'Al-Bakrī et par Ibn Baṭṭūṭa lors de leurs périples au Maroc au XIe et au XIVe siècle. Un tronçon Azrou - Timhadit - Tizi n'Taghzeft - Ksabi reliait ces deux principales routes. L'une et l'autre pouvaient donc éventuellement rejoindre Sijilmassa en bifurquant vers le Sud-Est à hauteur de Ksabi.

L'informateur d'Abulẖayr Al-Išbīlī aurait ainsi herborisé méthodiquement sur le chemin qui conduit des ports du détroit de Gibraltar à Aghmat. Outre le buplèvre que nous venons de voir, caractéristique des alentours de Sebta, la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* décrit en effet à plusieurs reprises diverses autres plantes marocaines, communes dans certaines régions comme les Ghomara du Rif, le Jbel Zerhoun, les environs de la cité préalmoravide de Qalʿat Ibn Tuwāla (ou Qalʿat al-Mahdī) et Aghmat. D'Aghmat, cet informateur aurait ensuite continué

son voyage vers le Sud du Maroc, ce qui expliquerait qu'on trouve aussi dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* des plantes et des produits du Haouz, de la côte sud atlantique, du Dra et même de Sijilmassa.

2168 – *raqʿah qaranfuliyyah* ("vulnéraire à odeur de clou de girofle")

La *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* décrit sous ce nom une espèce de petite taille croissant dans les monts de Ronda, à radicelles noirâtres et à feuilles ressemblant à celle d'une autre plante appelée *rijl al-ḥamāmah* ("patte de pigeon"), ce qui laisse penser que ses feuilles sont tripartites.

La plante décrite ici est vraisemblablement une petite Rosacée des montagnes humides, la benoîte commune (*Geum urbanum* L.) et, accessoirement, la benoîte des ruisseaux (*Geum rivale* L.).

Ces benoîtes portent soit des feuilles caulinaires tripartites, soit des feuilles basales à foliole terminale trilobée, pouvant évoquer effectivement les unes et les autres des pattes de pigeon. Les deux espèces sont vivaces à l'aide d'un rhizome brun noirâtre filandreux qui exhale au frottement une odeur d'eugénol – le principe odorant du clou de girofle– et colore en brun orange. Le rhizome contient en effet un hétéroside, le géoside, qui libère par hydrolyse de l'eugénol.

Le rhizome de nos deux benoîtes était d'ailleurs utilisé en cuisine médiévale comme aromate en lieu et place de clou de girofle. Il trouvait également un emploi en liquoristerie pour parfumer et colorer les eaux de vie, la bière et les vins, notamment en Allemagne. Les feuilles jeunes étaient elles-mêmes ajoutées aux salades, comme condiment.

La plante avait autrefois une grande réputation en tant que vulnéraire (blessures, plaies et contusions), médicament antidiarrhéique et remède des maux bucco-pharyngés, en raison de propriétés astringentes bien réelles.

La plante à laquelle la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* compare notre espèce est ici, sans aucun doute, la potentille rampante (*Potentilla reptans* L., Rosacées) –qui porte dans plusieurs patois européens le nom de "patte de pigeon"– ou une autre potentille, ces espèces étant souvent désignées dans les parlers populaires par des phytonymes imagés du même type : "patte d'oie", "pié d'oca", "pied d'alouette", "pie de gallina", etc., en raison de la forme de leurs feuilles. Ces petites Rosacées ressemblent d'ailleurs à la benoîte de plusieurs points de vue (habitat, allure générale, fleurs, port, et même propriétés astringentes) ce qui justifie la comparaison que fait la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* entre les deux genres. De

plus, dans les articles qui lui sont consacrés aux n° 928 et 2169, sous *bunṭāfilūn*, elle lui attribue comme synonyme *arjumūniyah*, un vernaculaire dont elle a fait précédemment (au n° 91) l'équivalent de *rijl al-ḥamāmah*.

Cette petite plante nous donne l'occasion de souligner ici l'importance qu'accordent les sociétés traditionnelles et les livres anciens aux caractères morphologiques et organoleptiques des espèces. Indiscutablement, la connaissance sensible (aspect, goût, odeur, palpation) fournit à ces systématiques anciennes et populaires un large registre d'attributs, de déterminants et de comparaisons évocatrices qui ne sont malheureusement pas toujours pris en compte dans les descriptions linnéennes, axées essentiellement sur des diagrammes floraux, des types foliaires ou d'autres critères anatomiques plus ou moins savants.

Il est remarquable de noter à ce sujet que les classifications populaires sont souvent en rapport étroit avec l'odeur ou la saveur des plantes considérées, et par conséquent avec leur composition.

Ainsi, dans ces systèmes anciens, des plantes appartenant en systématique linnéenne à plusieurs genres différents (et même parfois à des familles éloignées) peuvent se retrouver regroupées dans la même classe de plantes en raison de leur saveur, de leur odeur, de leur activité ou de tout cela à la fois. Dans les classifications des pasteurs et paysans berbères du Moyen Atlas (Maroc), par exemple, les genres *Calamintha*, *Origanum*, *Thymus*, *Satureja* et *Ziziphora* sont plutôt répartis dans le groupe des menthes, des thyms ou des pouliots selon leur note sensorielle dominante (menthol / carvone, thymol / carvacrol ou pulégone). Ce type de regroupements est observable également dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* en maintes rubriques. On peut donc considérer que les classifications populaires et anciennes procèdent à leur façon, quoique très empiriquement, d'une chimiotaxinomie des arômes.

Les systèmes taxinomiques traditionnels attachent aussi beaucoup d'importance aux plantules et se donnent les moyens de les distinguer car les plantes utiles dans l'alimentation sont souvent récoltées dans leur état de prime jeunesse. D'autres critères morphologiques disparaissant avec l'âge sont aussi identifiés ce que les botanistes modernes, exceptés peut-être les malherbologues, savent moins bien faire. Plus concrètement, on peut dire que connaître une plante, pour les sociétés traditionnelles, c'est avant tout apprendre à exploiter une ressource, d'où l'importance accordée à la reconnaissance sensorielle et à l'analyse immédiate.

De nos jours, les botanistes ont perdu l'habitude de goûter et de sentir les plantes au cours de leurs reconnaissances et cela se ressent dans les traités floristiques modernes de nos pays, y compris dans les flores pratiques (lesquelles parfois ne mentionnent même pas la couleur des fleurs), traités qui gagneraient pourtant à ce que les caractères organoleptiques des espèces soient également relevés, en tant qu'éléments significatifs de diagnose, comme le faisaient systématiquement les Anciens.

2529 - *kammūn mulūkī*

A propos de cette espèce, à laquelle Abulḫayr Al-Išbīlī attribue toute une série d'autres noms qui ont été parfois utilisés par ses prédécesseurs pour désigner soit les ajowans soit d'autres Apiacées, nous avons dans la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* une information intéressante : elle serait amenée en Al-Andalus du Maghreb, plus exactement de la Qalˁat Ibn Tuwālā.

La Qalˁat Ibn Tuwālā ou Qalˁat al-Mahdī était la forteresse du Mahdī Ibn Tuwāla, située près des sources du fleuve Wansifen (l'Oum Er-Rbiâ d'aujourd'hui). La forteresse a capitulé devant une armée almoravide au XIe siècle, après sept années de siège, et fut alors incorporée au système militaire des nouveaux conquérants (PEYRON, 2002, 2003 ; IREMAM). Les ruines découvertes près de Zaouiat Oued Ifrane, village prospère situé entre Aïn Leuh et Mrirt et dominé par le plateau de Tisgdelt, pourraient être les vestiges de cette ancienne cité. Le roi-poète de Séville, Al-Muˁtamid Ibn ˁAbbād, déposé puis exilé en 1091 au Maroc par les Almoravides, raconte, dans son recueil de poèmes, avoir été détenu quelque temps en captivité dans cette forteresse de bois avec pour seuls voisins des Juifs et des singes (COLIN, 1991). On sait qu'il sera ensuite assigné à résidence à Aghmat où il mourra en 1095 après s'être langui de son pays natal pendant cinq longues années.

Nous nous sommes rendu sur les lieux en mars et mai 2008 pour tenter d'identifier cette espèce marocaine qui fournit la drogue autrefois commercialisée en Al-Andalus. Nous y avons rencontré une Apiacée abondante dans toute la région de Mrirt, qui nous semble correspondre au *kammūn mulūkī* décrit par la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb*. Il s'agit de *Ptychotis verticillata* Dub. [= *Carum ammoides* Benth. & Hook. = *Ammoides pusilla* (Brot.) Breistr.], l'ajowan du Maghreb, appelé *nanuḫa* ou *nunḫa* au Maroc. Avec les Beni Snassen, la région de Mrirt est l'une des contrées où cette plante est le plus ramassée pour être

vendue aux droguistes-herboristes du pays, notamment à Fès et à Oujda où on en fait un grand usage. Localement, elle est employée en lieu et place de l'ajowan d'Egypte (*Carum copticum* Benth. & Hook.) décrit dans tous les traités grecs et arabes de matière médicale.

2719 – *lakk*

Il est clair que l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* n'a qu'une idée vague de l'origine du produit que les Arabes dénomment *lakk* ou *lekk* et qu'il inclut dans ce nom, à la suite de ses prédécesseurs, diverses substances, notamment le kermès de chêne qui était utilisé à cette époque aussi bien pour la coloration en rouge des cuirs, des étoffes et des aliments que pour la préparation de la célèbre confection créée au IXe siècle par le médecin Yahya Ibn Masawaih, le Mésué des occidentaux (777-857), une spécialité largement reprise ensuite dans tous les traités de médecine sous le nom de *al-qirmiz* (L'alkermès des apothicaires occidentaux).

Comme d'autres l'avaient fait avant lui, Abulḫayr Al-Išbīlī cite aussi, comme origines possibles de la laque, l'arbre dénommé *ġubayrāʾ*, une mot qui désigne normalement le sorbier (*Sorbus domestica* L., Rosacées) et les cotoneasters (*Cotoneaster* spp., Rosacées) mais qui a été souvent étendu aux sumacs dont la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* distingue deux catégories : des espèces arabes (les *Rhus* méditerranéens, Anacardiacées) et des espèces indiennes (*Rhus chinensis* Mill. et *Anogeissus latifolia* Wall., cette dernière étant une Combrétacée). Le phytonyme *ġubayrāʾ* a même été utilisé pour le *Commiphora kataf* (Forssk.) Engl. (Burséracées)[(2)] de la Péninsule Arabique et de l'Afrique de l'Est, qui ressemble plus ou moins au sorbier par son allure générale et son écorce blanchâtre et qui produit une oléo-gomme rouge-brun (la myrrhe kataf ou bissabol) évoquant vaguement la laque[(3)].

---

(2) Cette myrrhe kataf ou bissabol est également produite par *C. erythraea* Engl., *C. guidottii* Chiov. et *C. holtziana* Engl. Pour ajouter encore à la confusion, la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* mélange ici deux drogues différentes, la myrrhe kataf et le bois de sappan (*Caesalpinia sappan* L., Césalpiniacées) : voir à ce sujet BUSTAMANTE & al. (2007) qui proposent une explication à cette confusion. Pourtant le *Commiphora kataf* était bien connu des Arabes. La *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* le cite d'ailleurs au n° 926, sous le nom *baka,* en citant Abulḥaršan et Al-Aṣmaʿī.

(3) De plus, Ibn Sīnā, qui disait de l'arbre à laque qu'il ressemble à celui de la myrrhe, a voulu assimiler la laque indienne au *kankamon* de Dioscoride (I, 23), le *cancamon* de Pline, ce qui

Les *ġubayrāʾ* dont il est question ici sont clairement des sumacs –aussi bien les sumacs méditerrannéens (*Rhus coriaria* L., *Rhus pentaphylla* Desf. et surtout *Rhus tripartita* (Ucria) Grande) que les sumacs indiens (*R. chinensis* Mill. et *Anogeissus latifolia* Wall.)– dont les propriétés tannantes et colorantes des écorces, des feuilles, des bois et des racines sont connues depuis longtemps des populations. Cela apparaît clairement au n° 3593 où la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* décrit l'espèce *tāzzaġt* (singulier de *tizġa*, le nom berbère au Maroc de *Rhus pentaphylla*) comme une variété de *ġubayrāʾ*.

Les mots *likk* ou *lekk* étaient d'ailleurs couramment utilisés autrefois au Maghreb pour désigner la teinture rouge produite par les sumacs. Mármol, qui a voyagé au Maroc au XVIe siècle, écrit dans son récit que le Tanesita et le Lektawa (Dra actuel) produisent du « *lic* » qui sert à faire une teinture en rose pour la laine. Nous pensons qu'il s'agit là du *Rhus tripartita* qu'on rencontre couramment dans ces régions et qui est toujours utilisé localement pour teindre les textiles dans une gamme de couleurs allant du beige au roux en passant par le rose.

Abū Ḥanīfa Al-Dīnawarī, qui vécut au Xe siècle, a rapporté que les peaux et les cuirs teints en rouge à la gomme-laque portaient chez les Arabes le nom de *al-lukka*. L'écorce et la racine de *Rhus tripartita* donnent la même coloration aux cuirs, aux peaux et aux outres ; cet usage est attesté pour le Souf, le Sahara, la région de Tindouf, le Hoggar, la Tunisie, la Libye (LE FLOC'H, 1983, n° 249). De la similarité de l'usage est venue certainement l'extension du mot *lekk* aux sumacs utilisés pour produire ce même résultat tinctorial.

Pour la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, le *lekk* est un produit qui tombe du ciel sur les rameaux du *ġubayrāʾ* (dans lequel elle inclut, comme nous venons de le voir, les sumacs). L'auteur de ce traité, comme ses prédécesseurs, n'a visiblement pas compris que la laque était une sécrétion animale déposée sur certains arbres et que ces arbres-hôtes de l'insecte à laque (*Taccardia lacca* Kerr.) n'étaient pas des sumacs.

Nous sommes là vraisemblablement en présence d'un confusion survenue

---

est évidemment faux : le *kankamon* est plus vraisemblablement une myrrhe des rivages de la Mer Rouge, l'identification la plus plausible étant *Commiphora kataf*. Dans l'Antiquité, seul Scylax, qui fut le premier explorateur occidental à visiter l'Inde, envoyé par l'empereur perse Darius Ier vers l'an 515 av. J.-C., mentionne, dans son récit "Le périple", une substance colorante appelée *lakhos chromatinos* qui semble bien être la laque indienne. Mais cette information de valeur fut ignorée des auteurs gréco-romains qui sont venus après lui.

chez les Anciens à la suite d'un télescopage d'informations concernant différentes laques : la laque d'Inde (laque de cochenille, shellac & lac-dye), naturellement rouge, et la laque de Chine (ou laque du Japon). En effet, en Inde, en Birmanie et en Indonésie, certains sumacs locaux (*Rhus succedanea* L., *R. paniculata* Wall. ex Hook. f., *R. chinensis* Mill., etc.) produisent à la fois des laques à vernis et des colorants rouges. Ces laques à vernis sont souvent colorées artificiellement par incorporation de pigments rouges, jaunes ou noirs. Leurs galles et leurs écorces servent de plus au mordançage préalable des fibres pour les aider à fixer la teinture en cramoisi à la laque indienne. A propos de ces *Rhus* indiens, Al-Bīrūnī (HAKIM MOHAMMED SAÏD, 1973, p. 190), nous dit d'ailleurs que leur nom hindi, *tatrik*, est le synonyme de l'arabe *summaq*.

Aujourd'hui, en Inde, les vernaculaires *tatrik*, *tatrak*, *tatri*, qui s'appliquent essentiellement à *R. chinensis*, ont été étendus au *Rhus coriaria*, espèce méditerranéenne dont les fruits sont importés (CHOPRA & al., 1956).

Cette confusion entre laque indienne et laque de Chine semble se retrouver aussi chez García da Orta qui parle de la gomme *trec* (mot dans lequel on reconnaît l'hindi *tatrak*) et de la gomme *luc* comme étant une seule et même chose (GARCIA DA ORTA).

Abulḫayr Al-Išbīlī se trompe aussi quand il affirme que le kermès d'Arménie est récolté sur un arbre, tout comme pour la laque. Cette substance est produite en réalité par la cochenille d'Arménie et d'Azerbaïdjan (*Porphyrophora hameli* Brandt) vivant sous terre, sur les souches de certaines Poacées des steppes salées de cette région, notamment *Aeluropus littoralis* J.F. Brandt et *A. laevis* Steud.

Cet insecte colorant était pourtant connu à cette époque de quelques auteurs orientaux. Hamzah Al-Isfaḥani (mort en 961) et, à sa suite, Al-Bīrūnī (973-1048) ont bien décrit cet insecte colorant d'Azerbaïdjan et de Darabgerd (actuellement Darab, en Iran). De son côté, l'historien Aḥmad Ibn Yaḥyà Al-Balāḏurī (mort en 892) dit de la ville d'Ardasat, proche de Dvin et situé à l'est du Jbel Agridag (Mont Ararat), qu'on la surnommait *Qaryat al-qirmiz* ("la ville du kermès"). Un autre historien du Xe siècle, Ibn Ḥawqal, raconte, quant à lui, que la ville de Dabil (aujourd'hui Dvin), ancienne capitale de l'Arménie, était le lieu où l'on tirait d'un insecte la belle couleur rouge appelé *qirmiz*. Enfin, la production de cette cochenille *qirmiz* est également signalée en Azerbaïdjan, dans la plaine au sud de Marand, par l'historien azéri du XIVe siècle, Hamdullah Gazvinī.

En réalité, le mot arabe *qirmiz*, qui a fini par désigner le kermès du chêne, a été emprunté au persan *kirmis* qui s'appliquait au départ à cette fameuse cochenille d'Arménie et d'Azerbaïdjan, un mot qui dérive lui-même d'une très ancienne racine indo-européenne, *kwrmi*, signifiant "ver", "larve". C'est d'ailleurs cette même racine qui a donné également le latin *vermis* (à l'origine des mots "vermeil" et "vermillon") et le français "carmin" et "cramoisi" (DOZY & ENGELMANN, 1869 ; CARDON, 1988).

L'identité de la laque a longtemps été obscurcie par ce type d'assimilations et d'extensions de sens. De fait, les premières descriptions que nous possédons de la véritable laque indienne et de ses usages, en dehors de la mention qu'en a fait Scylax (voir note ci-dessous), sont dues au voyageur portugais García da Orta (1563) et surtout à Abulfaḍl Ibn Mubārak (1551-1602) qui a été le vizir d'Akbar et l'auteur du *Ain-i-Akbari*, troisième volume de son oeuvre monumentale intitulée *Akbarnama*, l'histoire officielle du règne du grand sultan moghol.

En conclusion, il semble bien que la confusion entre les produits tinctoriaux fournis par les cochenilles de l'ancien monde et ceux fournis par les sumacs soit historique. Si l'on n'en croit ce que rapporte à ce sujet García Da Orta, hors des zones de production, la plupart des Indiens ignoraient eux-mêmes l'origine exacte de la laque indienne. Il est significatif de noter qu'Al-Bīrūnī lui-même, qui connaissait pourtant bien l'Inde et ses productions, ne savait rien de précis sur cette substance. Abulẖayr Al-Išbīlī est resté dans la même ligne que ses prédécesseurs. Il n'a apporté aucun éclairage supplémentaire sur la question enchevêtrée de la laque indienne.

3041 – *mann sāˀil*

La *ˁUmdat aṭ-ṭabīb* nous explique que c'est *zayt as-sūdān* ("l'huile des Noirs"), un produit qui serait connu sur la côte nord-africaine. Quelque temps après la parution de la *ˁUmdat aṭ-ṭabīb*, dans son *šarḥ asmāˀ al-ˁuqqār*, Maïmonide (1138-1204) fera de cette "huile des Noirs" un autre nom de l'huile d'arganier (*argan*).

De leur côté, BUSTAMANTE & al. (2003, 2007) ont supposé que *mann sāˀil* ne serait qu'une transcription erronée pour *murr sāˀil* (myrrhe liquide).

Nous pensons, quant à nous, qu'il faut maintenir la lecture *mann sāˀil* comme correcte et que ce phytonyme composé n'est rien d'autre que le *manan*

ou *mana* des Bambara, mot qui désigne chez eux l'huile de graines de *Lophira alata* Banks ex Gaertn. (Ochnacées) tout autant que l'arbre qui la produit. Cette huile de consistance semi-liquide (Mene Oil, False Shea Oil, Niam Fat, Huile de Méné) est utilisée au Soudan et au Sénégal comme matière grasse alimentaire et cosmétique. Elle est souvent opposée au Beurre de Karité (Shea oil) produite par un arbre africain des mêmes régions, *Butyrospermum parkii* Kotschy (Sapotacées), qui est parfois confondu dans la savane africaine avec *Lophira alata* dont il a la même allure générale (DALZIELL, 1955). Cette matière grasse extraite des graines du Karité, de consistance plus solide que la précédente, porte en haussa –qui est la langue commerciale de l'Afrique noire– le nom de *man kaʾdai* (*kaʾdai = Butyrospermum parkii*). A notre avis, le qualificatif *sāʾil* (liquide) n'est ajouté ici que pour différencier ces deux huiles africaines dont les noms locaux présentaient quelque ressemblance.

Ibn Battuta, qui a visité le Soudan, a bien connu cette dernière matière grasse sahélienne dont il décrit l'usage pour l'alimentation, l'éclairage et la cosmétique. En revanche Maïmonide s'est trompé : ne connaissant pas bien les produits originaires d'Afrique Noire, il aurait pris cette "huile des Noirs" pour "l'huile d'argan", ce qui évidemment est faux car non seulement l'huile d'argan est ignorée des Noirs mais en plus elle est réputée être l'huile des Berbères.

3593 – *jawḏar*

Dans l'article *ġubayrāʾ*, la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* mentionne cette écorce de racine, astringente et servant à tanner, comme abondante dans la région de Kairouan, le Zab algérien et la Berbérie.

Ibn Al-Baytar (LECLERC, 1877-1883, n° 539) décrit aussi le *jawdar* et en fait comme une variété de *ġubayrāʾ*.

Il s'agit d'un arbuste de la famille des Anacardiacées, *Rhus tripartita* (Ucria) Grande (= *R. oxyacantha* Schousb.), qui porte aujourd'hui au Maroc, en Tunisie, en Algérie et jusque chez les Touaregs des Ajjer le nom de *jjdāri* et dont l'écorce de racine est partout utilisée en thérapeutique traditionnelle comme remède astringent et, en artisanat, comme tan pour la préparation des cuirs et leur coloration (BELLAKHDAR, 1997). Nous avons vu précédemment (notre paragraphe sur la laque indienne) qu'Abulḫayr Al-Išbīlī, comme beaucoup d'autres auteurs andalous, faisait entrer les sumacs dans le groupe de *ġubayrāʾ*, au même titre que le sorbier.

4722 – *šajarat umm ġaylān*

Ce vernaculaire, repris également aux n° 446, 4228, 4551, 4840, est donné par la *ʿUmdat aṭ- ṭabīb* comme synonyme de divers acacias à gomme. Pratiquement tous les traités de simples arabes l'ont mentionné à commencer par ceux du Machreq, d'Abū Ḥanīfa Al-Dīnawarī à Al- Bīrūnī, qui n'avaient qu'une mauvaise connaissance des produits du Maghreb. Dans ces ouvrages d'auteurs orientaux, ce nom est souvent associé aux acacias du désert arabique, de l'Egypte ou du Proche-Orient, notamment *A. arabica* (Lamk.) Willd., *A. seyal* Delile, *A. raddiana* Savi, *A. ehrenbergiana* Hayne (Mimosées), mais n'y désigne en tout cas pas *A. gummifera* Willd, un gommier endémique du sud-ouest marocain, qu'ils n'ont pas pu connaître car les productions de ce gommier ne faisaient alors l'objet que d'un emploi strictement local.

Quant à l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, qui tient vraisemblablement ses renseignements sur les produits marocains d'une personne qui a peut-être séjourné à Aghmat, il a pu être informé de l'existence de l'*Acacia gummifera*, dont il existe de beaux peuplements dans le Nfis (où se trouve Aghmat), les Haha, le Sous et l'Anti-Atlas, et on ne peut donc exclure qu'il l'ait assimilé aux acacias orientaux. Nous pensons néanmoins qu'il aurait mentionné son nom berbère, *taddūt*, si cela avait été le cas, car les populations locales ne connaissent cette plante que sous ce seul nom. D'autre part, Abulḫayr Al-Išbīlī précise bien qu'il s'agit d'un produit arrivant sur la côte nord-africaine en provenance du désert où il est récolté sur un arbre de taille humaine. Cette précision de lieu permet de supposer qu'il pourrait s'agir de la gomme de l'*Acacia raddiana* qui était effectivement récoltée dans le Dra inférieur et dans la Feïja puis transportée vers Marrakech, le Sous et l'Oued Noun pour y être vendue aux négociants. Nous avons d'ailleurs constaté personnellement que ce petit trafic existait toujours en 1984. On peut également imaginer que l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* fait allusion à la gomme de Mauritanie et du Sénégal [*Acacia senegal* (L.) Willd. = *A. verek* Guill. & Perr.] que les caravanes transahariennes transportaient vers les mouillages de la côte marocaine pour les y écouler, et ce, quasiment jusqu'à la fin du XIXe siècle, avant que ce commerce ne soit capté directement par les compagnies coloniales installées sur les côtes du Sénégal et de Mauritanie. Nous savons que ce trafic de la gomme verek était déjà florissant à l'époque des Almoravides. Al-Bekri (XIe siècle), qui

reprend les propos de l'un de ses informateurs qui a eu l'occasion d'observer des acacias dans l'Azaouar, en allant de Tamedelt à Aoudaghost (sud-est de la Mauritanie actuelle), parle lui aussi d'*umm ġaylān* ; et dans la région d'Aoudaghost, qui appartenait aux Sanhaja (les Almoravides), cet informateur lui a dit qu'il a vu des arbres à gomme « dont le produit est envoyé en Al-Andalus, où il sert à lustrer les étoffes de soie ». Il s'agit ici clairement de l'*A. raddiana* du Sud marocain puis de l'*A. senegal* du Sud mauritanien.

4821 – *šaqqab*

Au sujet de cette espèce, la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* se contente de citer brièvement Abū Ḥanīfa Al- Dīnawarī.

Sous *šaqqab, šaqqb, šiqqb*, Abū Ḥanīfa, qui est la source principale de tous les auteurs ayant mentionné cette espèce, nous apprend que c'est un arbre de montagne, ayant l'allure du grenadier, donnant plusieurs tiges, à feuilles semblables à celle du jujubier (*sidr*), à fruits semblables aux jujubes (*al-nabiq*) et contenant un noyau. Cet arbre prend de la hauteur sans être très large et fournit un bois de bonne qualité dont on fait des arcs. Abū Ḥanīfa ajoute : Murrah a rapporté que c'était l'un des meilleurs bois.

A cette espèce (*šaqab* et *šiqqb*), Al-Bīrūnī (HAKIM MOHAMMED SAÏD, 1973, p. 357) consacre un peu plus de place en reprenant ce qui a été dit par ses prédécesseurs et en ajoutant quelques détails pris chez d'autres auteurs dont il ne donne pas le nom : c'est un arbuste sauvage des montagnes du Yémen qui atteint la hauteur du *ẓullām* [*Monotheca buxifolia* (Falc.) A. DC., Sapotacées] ; ses tiges sont très longues et ne se rejoignent pas ; ses fleurs sont blanches et ne s'ouvrent pas complètement ; le fruit est petit, globuleux, noirâtre, de saveur sucrée quand il a été séché à sa maturité complète, insipide ou amère a l'état vert ; son bois, réputé pour sa dureté et son brillant, présente une très belle couleur rouge ou jaune quand il est poli et sert à faire des arbalètes, des arcs, des flèches, des tasses, des gobelets ou des jetons.

Trois espèces portent de nos jours au Yémen les vernaculaires *šaqab* et *šiqqb* : *Leucas alba* (Forssk.) Sebald (Lamiacées), *Otostegia fruticosa* (Forssk.) Briq. (Lamiacées) et *Premna resinosa* (Hochst.) Schau. (Verbénacées) (WOOD, 1997). La troisième d'entre elles, *Premna resinosa* (Hochst.) Schau. correspond bien à la description donnée par Abū Ḥanīfa Al-Dīnawarī et Al-Bīrūnī, tant du point de vue de son habitat et de ses caractères botaniques que du point de vue

de la valeur et des usages de son bois. En Afrique de l'Est, les bonnes qualités du bois, sa couleur jaune brun et sa bonne odeur le font servir dans la fabrication de petits objets et dans l'ameublement. En Somalie et en Ethiopie, le bois est aussi utilisé pour faire des fumigations aromatiques et les fruits sont comestibles (VERDCOURT, 1992).

5013 – A propos de la variété de rose (***ward***) naturellement blanche (***abyaḍ al-zahr bi-l-ṭabiʿa***) du *bilād ṣaqālib* et de *arḍ al-majūs*

Cette "rose" blanche du Caucase (*bilād ṣaqālib*, "le Pays des esclaves") et du Nord de l'Iran (*arḍ al-majūs*, la contrée des mazdéens(4)) est vraisemblablement *Rhododendron caucasicum* Pall., *R. ponticum* L., *R. smirnowii* Trautv. ou *R. ungernii* Trautv. (Ericacées) dont il existe des variétés à fleurs blanches très parfumées.

La variété de "rose" à fleurs "noires" *(akḥal*), « semblable à la couleur des violettes », citée dans la même rubrique des *ward* (n° 5013), pourrait être un cultivar d'*Althaea rosea* L. à fleurs bleuviolet. Il n'existe pas en effet de rose bleue naturelle, les rosiers ne produisant pas la delphinidine, le pigment végétal qui colore les fleurs bleues (les actuelles roses bleues que l'on peut trouver ont été obtenues par génie génétique).

5014 – à propos de la variété ***šawkī*** de ***ward al-ḫimār***

Selon la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, cette variété de rose trémière (*ward al- ḫimār*) dite *šawkī* ("épineuse"), que l'on rencontre en Abyssinie et en Inde, est un arbre de taille telle qu'une personne peut s'abriter à son ombre. Ses fleurs sont de couleur rouge et de même taille que celles de la rose trémière. Abulḫayr Al-Išbīlī ajoute qu'il a personnellement vu dans le jardin royal de Séville un jeune arbre de cette espèce qui y a été acclimaté et dont la hauteur atteignait celle d'un homme.

Selon l'habitude des auteurs du Maghreb arabe, l'Abyssinie (*bilād al-ḥabaša*) désigne ici l'ensemble de l'Afrique noire subsaharienne et non

(4) Ce terme *al-majūs* (mages, mazdéens) est employé par les Arabes pour les Iraniens préislamiques, mais aussi pour les Scythes, les Normands, les Russes et les païens eurosibériens.

proprement la Corne de l'Afrique comme c'est le cas chez la plupart des auteurs du Machreq. Lorsqu'Abulḫayr Al-Išbīlī, au n° 1361 par exemple, à propos du poivre d'Ethiopie [*Xylopia aethiopica* (Dun.) A. Rich., Annonacées], parle de *jawz ašširk*, la noix des polythéistes (litt. : "la noix des associationistes" ; c'est-à-dire ceux qui, dans leurs croyances, associent des idoles au Dieu unique), il fait allusion aux populations africaines païennes et non aux éthiopiens chrétiens, monothéistes et "gens du livre".

Ce taxon *šawkī* peut être identifié comme appartenant au genre *Bombax*, vraisemblablement *Bombax buonopozense* P. Beauv., pour l'espèce africaine, et *Bombax ceiba* L. (= *B. malabaricum* DC.) pour l'espèce indienne. Ces deux fromagers, classées aujourd'hui dans les Bombacacées, une famille très proche des Malvacées, ont un port d'arbre avec un tronc couvert d'aiguillons, bien visibles sur les jeunes pieds, disparaissant parfois chez les sujets adultes (mais demeurant sur les branches) et des fleurs rose foncé à rouge vif de même taille que celles de la rose trémière. Les deux arbres sont si beaux qu'ils ont toujours été utilisés dans leurs pays d'origine pour l'ornementation des places de villages.

Cet article montre bien l'intérêt porté par Abulḫayr Al-Išbīlī aux belles plantes susceptibles de servir à des fins ornementales. Les "roses" notamment, dans leurs diverses formes et variétés, l'intéressaient tout spécialement. Dans un travail précédent (BELLAKHDAR, 1997), nous avions déjà eu l'occasion de rapporter à *Lophira alata* Banks ex Gaertn. (Ochnacées) une espèce africaine qu'Abulḫayr Al-Išbīlī décrit sous le nom de *mnīnah* (n° 5013) comme étant une "rose" d'Afrique noire (*ward ḥabaši*), très connue des Almoravides. A notre connaissance, il est le seul auteur arabe à mentionner ce taxon. Plus haut, dans notre article, nous avons vu l'auteur de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* décrire une autre espèce de "rose" commune dans le Caucase et le Nord de la Turquie (*Rhododendron caucasicum* Pall., *R. ponticum* L., *R. smirnowii* Trautv. ou *R. ungernii* Trautv.) et, en bien d'autres passages, la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* a accordé une place particulière aux belles fleurs, révélant ainsi chez son auteur des préoccupations d'horticulteur. Cette caractéristique distingue notre traité de l'ensemble des oeuvres botaniques produites en Al-Andalus et vient confirmer la thèse selon laquelle Abulḫayr Al-Išbīlī aurait été avant tout un talentueux agronome ayant peut-être été associé, à un moment donné, à la gestion des parcs de la ville de Séville, ce qui lui aurait permis de se faire une idée assez précise des espèces exotiques acclimatées en Al-Andalus par les Arabes.

5024 - *ḥinnā majnūnah, majnūn, ḥinnā jabaliyyah, barbāllah, yarbah dilūnah*

Cette plante, décrite par la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* comme une espèce tinctoriale d'Al-Andalus –et rangée pour cela avec les pastels et les indigotiers–, correspond à la *bettonike* de Dioscoride (IV, 2), à la *vettonica* de Pline (Histoire Naturelle, XXV, 84). La description qu'en donne Abulḫayr Al-Išbīlī a été empruntée à ces auteurs de l'Antiquité. Mais notre botaniste sévillan a amalgamé ici les caractères morphologiques de la *bettonike* de Dioscoride et les propriétés du lycope (*Lycopus europeus* L., Lamiacées) (voir nos commentaires plus haut) en décrivant notamment son usage dans le traitement de la loucherie et des fluxions oculaires (le "mal de lune"), une indication que Pline réservait au *peristereon*. Cette interversion, qui vient certainement d'un même usage tinctorial des deux plantes, explique peut-être pourquoi celles-ci partagent le même nom : *ḥinnā majnūnah*.

Pour Pline, cette plante fut découverte par les Vettons, un peuple d'Espagne. Elle fut ensuite connue des Gaulois qui lui donnèrent le nom de leurs inventeurs : *vettonica*. Selon Pline, cette plante est appelée *serratula* en Italie, *kestron* ou *psuchrotrophon* en Grèce (le nom de *psuchrotrophon* vient de ce qu'elle croît dans les lieux humides ; car en grec ancien *psukhros* = froid et *tropho* = nourriture, développement).

On en fait aujourd'hui des serratules (*Serratula tinctoria* L. ou espèces voisines, Astéracées) qui ont la propriété de teindre en jaune. La *ʿUmdat* mentionne à nouveau la serratule sous le nom de *ġawḏiyūluh* au n° 2441.

L'autre variété, à capitules épineux, qui porte elle aussi les noms de *ḥinnā jabaliyyah* et de *barbāliyah*, qui tache les mains en noir et qui sert aussi à teindre les cheveux en mélange avec le henné, nous semble être une Jacée –*Centaurea jacea* L., *Centaurea montana* L. ou une autre espèce voisine (Astéracées)– qui reçoivent en France le nom de "barbeau" ou "tête de moineau" et qui ont été autrefois utilisées pour la teinture en jaune.

BIBLIOGRAPHIE

Al-Khattabi M.I., *Abul Khayr Al-Ichbīlī, ʿUmdat aṭ-ṭabīb fi maʿrifat an-nabat,* Ed. Al-Hilāl Al-ʿArabī, 1990, 2 tomes, 1024 p.

Asín Palacios M., *Glosario de voces romances*, Institución 'Fernando El Católico', Universidad de Zaragoza, 1994, 421 p.

Bailey C. & Danin A., "Bedouin plant utilization in Sinai and the Negev", *Economic Botany*, vol. 35, n° 2, avril 1981, pp. 145-162.

Bellakhdar J., "Les sciences de la nature et la botanique médicale chez les Arabes", *Al-Biruniya, Rev. Mar. Pharm.*, Rabat, tome 7, n° 2, 1991, pp. 87-111.

Bellakhdar J., *La pharmacopée marocaine traditionnelle*, Paris, Ibis Press, 1997, 764 p.

Bonnier G., *Flore complète illustrée en couleurs de France, Suisse et Belgique*, Paris, Ed. Librairie Générale de l'enseignement, 1934.

Boulos L., *Medicinal Plants of North Africa*, Michigan (USA), Ed. Reference Publications Inc., 1983, 286 p.

Bustamante J., Corriente F. Tilmatine M., *Abulẖayr Alʾišbīlī (s.V/XI). Kitābu ʿUmdati ṭṭabīb fī maʿrifati nnabāti likulli labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, texte arabe et traduction en castillan, II volumes, 857 p. +785 p., 2004-2007.

Carabaza J.M., "Un agrónomo del siglo XI: Abū l-Jayr", in García Sánchez E. (ed.) *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus. Textos y estudios, I*, Granada, CSIC-EEA, 1990, pp. 223-240.

Carabaza Bravo J.M., "Al-Išbīlī, Abū l-Jayr", in Jorge Lirola Delgado (ed), *Biblioteca de al-Andalus*, *Enciclopedia de la cultura andalusí, vol VI*, Almería, 2009, pp. 395-399.

Cardon D., "Sang pour sang. Importance symbolique et usage médicinal des insectes tinctoriaux : kermès, cochenilles de Pologne et d'Arménie, laques", in *Savoirs* n° 1, juin 1988, pp. 134-147.

Cardon D., *Le monde des teintures naturelles*, Paris, Ed. Belin, 2003, 586 p.

Chastanet M., (dir.), 1998, *Plantes et paysages d'Afrique, une histoire à explorer*, Paris, Karthala/CRA, 1998, pp. 261-262.

Chopra R.N., Nayar S.L., Chopra I.C., *Glossary of indian medicinal plants*, New Delhi, Council of scientific & industrial research, 1956, 330 p.

Colin G.S., *La ʿUmdat aṭ-ṭabīb du "Botaniste anonyme de Séville"*, Doc. dactylographié, 1935.

Colin G.S., *Encyclopædia of Islam*, vol. 2, Leiden : Brill, 1991, p. 874.

Dalziell J.M., *The useful plants of West tropical Africa*, publié par Crown

Agents for Oversea Administration, London, 1955, 612 p.

Dozy R. & Engelmann R., *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*. Article *laca* : 296, Leyde, 1869.

Ducourthial G., *Flore magique de l'Antiquité*, Paris, Ed. Belin, 2003, 656 p.

García da Orta, *Colloques des simples et des drogues de l'Inde*, Arles (France), Actes Sud, 2004, 732 p.

García Sánchez E., "El botánico anónimo sevillano y su relación con la escuela agronómica andalusí", in García Sánchez E. (ed.) *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus. Textos y estudios, III*, Granada, CSIC-EEA, 1994, pp. 193-210.

Hakim Mohammed Saïd, *Al-Bīrūnī's book on pharmacy and materia medica*, Karachi, Hamdard National Foundation, 1973, 376 p. + 430 p.

IREMAM, Fonds berbère Arsène Roux, Aix-en-Provence, fichier 79.1 '*Fazaz*'.

Leclerc L., *Traité des simples par Ibn Al-Baytar, Al-jamiˁ li-mufradat*, traduction parue dans les Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 3 tomes, 1877-1883.

Peyron M., "Qalˁat al-Mahdi, forteresse des hérétiques barghawata dans le Moyen-Atlas marocain", *AWAL, Cahier d'études berbères*, n°25, 2002, pp. 105-110.

Peyron M., "Qalˁat al-Mahdi : a pre-almoravid fortress in the Moroccan Middle Atlas", *The Journal of North African Studies (JNAS)*, vol.8, n° 2, 2003, pp.115-123.

Trabut L., *Noms indigènes des plantes d'Afrique du Nord*, Alger, Imprimerie 'La Typo-Litho' et Jules Carbonnel éditeur, 1935, 355 p.

Verdcourt B., *Flora of tropical East Africa – Verbenaceae*, Published on behalf of The East African Governments by A.A. Balkema / Rotterdam / Brookfield, 1992, 155 p.

Wood J.R.I., *A handbook of the Yemen flora*, U.K., Royal Botanic Garden, Kew, 1997, 434 p.

UNA EXPERIENCIA EN EL AULA: EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL *KITĀB AL-ŶĀMIʿ* DE IBN AL-BAYṬĀR. CAPÍTULO DE LA ṬĀʾ (2ª PARTE)*

Ana María **CABO GONZÁLEZ****
Universidad de Sevilla
& Paloma **FERNÁNDEZ-SEDANO MERINO*****

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 39-76

Resumen: Resultados de la experiencia de edición y traducción de un fragmento del *Tratado de los simples medicinales* de Ibn al-Bayṭār llevada a cabo por los estudiantes de la asignatura "Ciencia Árabe" del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla bajo la dirección de la Profª. Ana María Cabo González.

Palabras clave: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botánica. Farmacología. Ciencia árabe medieval.

Abstract: Results of the experience in editing and translating a fragment of Ibn al-Bayṭār's work *Treatise on Simple Remedies* that has been carried out by the students of "Arabic Science" in the section of Arab and Islamic Studies of the University of Sevilla promoted by Prof. Ana María Cabo González.

Key words: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botany. Pharmacology. Arabic Science in the Middle Ages.

---

* Los estudiantes que han participado en este trabajo son los siguientes: Carmen Tovar, Fátima Nieves, Rosalía Taguas, Cristina Villa, Inés Moreno, Maribel Tous y Marina Román. La primera parte de este trabajo ha sido publicada en *al-Andalus-Magreb* 16 (2009) 45-87.

** acabo@us.es.
*** palomasedano@yahoo.es.

ملخص البحث: يعد هذا المقال ثمرة لتجربة تحقيق وترجمة جزء من الكتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار ؛ وقد قام بهذا البحث طلبة ''العلوم العربية'' في شعبة الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إشبيلية، وتم تحت إشراف الأستاذة آنا مارية كابو غونثالث.

كلمات مفاتيح: الأندلس، ابن البيطار، علم النباتات، الصيدلة، العلوم العربية في العصور الوسطى.

1. Edición

حرف الطاء (الجزء الثاني)

طلع

ابن سمجون قال **الخليل ابن أحمد** الطلع يخرج من النخل كأنه نعلان مطبقان والحمل بينهما منضود والطرف محدد.

أبو حنيفة طلع النخل هو ما يبدأ من ثمرته في أول ظهورها وقشره يسمى الكفرى وما داخل جوفه الوليع والإغريض وبه شبه الثغر [A 184r] الأبيض وقال مرة أخرى تلقيح النخل وهو أن يجعل في الحرف في طلعة الأنثى منكوسًا رأس الحرف إلى أصل الطلعة لينثر دقيقة في جوفها وهو حي أن يجعل في وسط الطلعة ولشمارخ الفحال دقيق راكبة إذا أنفض انتفض.

وقال **العتبي** النخلة تكون تحت الفحال [B 213r] وتجد ريحه فلقح بتلك الرائحة وتكتفي بذلك.

وقال **الياقوتي** دقيق طلع النخل الذكر وهو مثل دقيق الحنطة يلقح به النخل وهذا الدقيق ينفع في الباه ويزيد في المباضعة.

ديسقوريدوس في الأولى وقوة الثمر الذي في جوف الكفرى مثل قوة الكفرى في جميع الأشياء ما خلاً [المنفعة] في الأدهان.

جالينوس في الثامنة فأما الذي يخرجه النخل عندما يعقد وهو الطلع وفقوته تلك القوة بعينها التي قلنا موجودة في الجمار.

الرازي في "**كتاب أغذيته**" الكفرى مركب من جوهر أرضي بارد ومن جوهر مائي مائل عن الإعتدال إلى البرد شيئًا يسيرًا وما كان منه حلوًا نعمًا فالجوهر المائي الذي وصفنا فيه أغلب ولذلك هو أعسر انهضامًا وأصلح جدًا بعد الإنحضام لما يتولد من الغذاء وما كان منه قابضًا صلبًا فالجوهر الأرضي البارد أغلب ولذلك هو أعسر انهضاما(1) وما يتولد منه غليظ.

(1) لم يرد في ب '' أصلح ... انهضاما''.

ابن ماسويه أما الطلع فاليبس عليه أغلب منه على الجمار وييسه في وسط الدرجة الثانية وبرده كبرد الجمار وهي بطيء في المعدة عاقل للطبيعة يورث من أكثر منه وجعاً في المعدة وهذا الفضل له[2] خاصية في[3] توليد النفخ[4] والقولنج ولذلك ينبغي أن يؤكل مسلوقًا ويؤكل مع الخردل والمري [ومن الخل] والفلفل والزيت والكراويا والسذاب والكرفس والنعنع والصعتر فإن أراد مريد أكله نيئًا [أكله] مع الأطعمة الدسمة كالدجاج السمين وشحومها والجدي ويشرب بعده النبيذ العتيق.

الرازي [الطلع يقوي المعدة ويجففها ويسكن ثائرة الدم وقال] في "**كتاب دفع مضار الأغذية**" الطلع والجمار ينفعان المحرورين ويسكنان ثائرة الدم ويدفع ما تولد هذه في المعدة من النفخ وبطوء النزول بالزنجبيل المربي [و]بالفنداديقون وجميع الجوارشات الحارة.

طلح

قال **الخليل بن أحمد** في[5] القرآن هو الموز سنذكره في الميم[6].

قال **أبو حنيفة** هو أيضًا أعظم العضاة وأكبر[7] ورقًا وأشد خضرة وليس له شوك ضخام طوال وشوكه من أقل الشوك إذاً وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وغلفه كقرون الباقلى كبار تأكله الغنم والإبل وصمغه أحمر عظيم كثير وله خشب صلب ولا ينبت إلا بأرض [غليظة كثيرة الخصب] شديدة [B 213v] ولا ينبت بالجبال ولا بالرمل وقال وهي التي تسميها العامة أم غيلان.

طلينا

هو صنف من الصدف صغار[8] تسميه أهل الشأم طلينس وأهل مصر دلينس يتأدم به مملوحًا بالخبز وقد ذكرته مع الصدف في حرف الصاد.

طمطم

هو السماق من "**الحاوي**".

طمرا

---

(2) ساقطة من ب.
(3) في ب "و".
(4) ساقطة من ب
(5) في ب "والطلع في"
(6) لم يرد في ب "سنذكره ... المام".
(7) في ب "اكثره".
(8) ساقطة من ب.

طمر هو الخروع من "**الحاوي**" وقد ذكرناه في حرف الخاء المعجمة.

طهف

الغافقي قيل هو الذرة وقيل هو طعام يتخذ من الذرة.

وقال **أبو حنيفة** الطهف عشب صغار من المرعي له شوك وورق مثل ورق الدخن وله حبة رقيقة جدًا طويلة ضاوية حمراء إذا اجتمعت في مكان واحد ظهرت حمرتها وإذا تفرقت خفيت تؤكل في الجهد.

قال الفراء هو شيء يختبز من الذرة.

طوقريوس

هو نوع من الكمادريوس النعنعي يسميه أهل شرق الأندلس البنثريقة وهو باللطنية يربة اسبليني ومعناه عشبة الطحال بها يمحق الطحال شربا[9] وقد جمعت هذا النبات ببلاد أنطاليا بتخوم أرض قلعة قلحصار سلي.

ديسقوريدوس في الثالثة هو عشبة قضبانها كأنها عصي في شكلها تشبه النبات الذي يقال له كامادريوس وهي دقيقة الورق وورقها شبيه بورق الحمص وقد ينبت كثيراً بالبلاد التي يقال لها قيليقيا فيما يلي منها المكان الذي يقال له حنطياس والمكان الذي يقال له هيتس.

جالينوس في الثامنة قوة هذا الدواء قوة قطاعة لطيفة ولذلك صار يشفى جساوة الطحال فإذا كان ذلك كذلك فليضعه الإنسان من الدرجة الثالثة من درجات الأشياء المجففة في الدرجة الثانية من درجات الأشياء[10] المسخنة.

ديسقوريدوس وله قوة إذا شرب طرياً مع خل ممزوج بماء وإذا كان يابساً وطبخ وشرب طبيخه إنه يحل ورم الطحال تحليلاً شديداً وقد يتضمد به المطحولون مع تين وخل ويتضمد به المنهوش من الهوام بخل فقط.

طوارة

هي حشيشة تنبت مع الأنتلة قتالة وزعموا أنها صنف من البيش وأن الأنتلة هي الجدوار وقد ذكرت الأنتلة في الألف والجدوار في الجيم[11].

طوط

---

(9) لم يرد في ب "يسميه .... شربا ".

(10) لم يرد في ب "المجففة.... الأشباء".

(11) في ب "وقد ذكرنا ذلك في حرف الجيم في رسم جدوار"

هو القطن المعروف وأيضاً قطن البردي عند عامة الأندلس(12) تسمى [A 184v] هكذا.

طوبة

هو اسم عجمي لنوع من الشوك.

البكري شطاح يفشو في منابته ويكبر ورقه في طول الذراع شاك الحروف مقطعها أغبر أزغب يقوم في وسطه أنبوبة جوفاء في أعلاها حرشفة غير أن في رأسها هدب نواره أحمر وهي مرة المذاقة وهي الأستن عند العرب ويتخذ من أبابيها منافخ النار(13).

طوله

يقال بضم الطاء وإسكان الواو وضم اللام [B 214r] وتسكين الهاء وقيل أنه هو الفيطل وهو الذي يسمى باليونانية سفندليون وليون كذا قال بعض المفسرين وقد ذكرته في السين.

طلاء

ابن سمجون قال **الخليل بن أحمد** الطلاء ضرب من القطران شبيه به خاثر المنصف.

وقال **أحمد بن داود** وبعض العرب يسمي رب العنب الطلاء تشبيهاً بطلاء الإبل.

وقال **البصري** هو الميبختج المعروف بالمثلث.

وقال **جالينوس** في "كتاب حيلة البرء" والمطبوخ هو الشراب الحلو الذي يسميه أكثر الناس طلاء وعقيد العنب وقال في "كتاب الميامر" والشراب الذي يسميه اليونانيون عندنا مطبوخاً هو الذي يسميه بعض اليونانيين عقيداً.

طيلافيون

ديسقوريدوس في آخر الرابعة ومن الناس من يسميه اندرخنى أغريا ومنهم من يسميه أيزوون وورق هذا النبات وساقه يشبه ورق البقلة الحمقاء وساقها وينبت عند كل ورقه قضيبين يتشعب منها سبع شعب صغار مملوءة من ورق ثخان يظهر فيها إذا فركت رطوبة لزجة وله زهر أبيض وينبت بين الكروم والحروث.

جالينوس في الثامنة قوة هذا تجفف وتجلو ولكنها ليست تسخن أسخاناً بيناً بل الأولى أن يضعه الإنسان من الأسخان في الدرجة الأولى وأما تجفيفه ففي الثانية ممتدة أو في مبدأ الثالثة ولذلك صار موافقاً للجراحات المتعفنة ويشفي البرص والبهق إذا عولج بالخل.

---

(12) لم يرد في ب "عند عامة .... الاندلس".

(13) لم يرد في ب هذا الدواء.

ديسقوريدوس وورقه إذا تضمد به وترك ضماده ست ساعات على البرص كان علاجاً له موافقاً[14] وينبغي أن يستعمل دقيق الشعير بعد أن يضمد به وإذا دق وخلط بالخل وتلطخ به في الشمس قلع البهق وينبغي أن يترك إلى أن يجف ثم يمسح عن البدن.

طيهوج

طائر يعرفه عامتنا بالأندلس بالضريس وضاد مضمومة معجمة وراء مهملة مفتوحة مشددة والياء ساكنة منقوطة باثنتين من تحتها والسين مهملة.

علي بن محمد هو طائر شبيه بالحجل الصغير غير أن عنقه أحمر ومنقاره ورجليه أحمران مثل الحجل وما تحت جناحه أسود وأبيض.

الخوز هو خفيف مثل الدراج ينفع من إسهال البطن إذا جعل مصوصاً بخل.

"**المنهاج**" أجوده السمين الرطب الخريفي وهو معتدل الحر يعقل البطن وينفع الناقهين ولا يصلح لمن يعالج الأثقال ولا ينبغي أن تدمن عليه الأصحاء خصوصاً أصحاب الرياضة وينبغي أن يطبخ لهؤلاء هريسة ليغلظ غداؤه[15].

طيفى

في "**الحاوي**" الدادي[16].

ديسقوريدوس في الثالثة هو نبات له ورق شبيه بورق السعد وله ساق أملس وعلى طرف الساق زهر أبيض[17] متكاثف شبيه بالشعر في شكله تسميه بعض الناس انثيلي إذا خلط بشحم خنزير مغسول عتيق أبرأ حرق النار وينبت في أجام ومياه قائمة.

طيب العرب

هو الإذخر [B 214v].

طيطان

هو كراث البر ومنابته الرمل عن أبي حنيفة وسنذكر الكراث بجميع أنواعه في الكاف.

(14) في ب "صالحا".

(15) لم يرد في ب هذا الدواء.

(16) لم يرد في ب"في الحاوي الدادي".

(17) ساقطة من ب.

طين مختوم

جالينوس في التاسعة الطين المجلوب من لمنوش[18] وهي التي يسميها قوم مغرة لمنية ويسميه آخرون[19] خواتيم لمنية بسبب الطابع الذي يطبعها [به] في ذلك الموضع المرأة الموكلة بالهيكل التي[20] هناك المنسوب إلى أرطاميس فإن تلك المرأة القيمة بهيكل أرطاميس تأخذ هذه الأرض بضرب من الإجلال والإكرام ما[21] قد جرت به عادة أهل تلك البلاد وليس تذبح لها ذبائح لكن[22] تقرب لها قرابين توصلها إلى ذلك الموضع بسبب ما تأخذه من تلك الأرض ثم تأتي بما تأخذه من ذلك التراب إلى المدينة فتبله بالماء وتعمله طيناً رقيقاً ولا تزال تضربه ضرباً شديداً ثم تدعه بعد ذلك حتى يسكن ويرسب فإذا رسب صبت أولاً ما يكون فوقه من الماء الذي يقوم عليه [فإذا فعلت ذلك] وأخذت ما هو منه سمن[23] لزج وتركت ما هو حجري رملي مما قد رسب أسفل الطين وحده وهو الذي لا ينتفع به ثم إنها تجفف ذلك الطين الدسم حتى يصير في حد الشمع اللين ثم تأخذ منه قطعاً صغاراً فتختمها بالخاتم المنقوش عليه صورة أرطاميس وتجفف تلك الخواتيم في الظل حتى تذهب عنها[24] الندا وتجف خفوفاً خفيفاً فتصير من هذه الخواتيم دواء يعرفه جميع الأطباء [و]يسمونه الخواتم اللمنية وهي خواتيم البحيرة والطين المختوم وإنما يسمي هذا الطين بهذا [A 185r] الإسم لمكان الطابع الذي يطبع به وقوم يسمونه لمكان لونه مغرة لمنية فلون هذا الطين شبيه بلون المغرة وإنما الفرق[25] بينه وبين المغرة إنه لا يلطخ يد من يقلبه ويمسه كما تفعل المغرة وقال إن ذلك التل الذي في لمنوس أحمر اللون كله وليس فيه شجرة ولا نبات ولا حجارة بل إنما فيه هذه التربة وحدها وفي هذه التربة الموجودة هناك ثلاثة أصناف أحدها هذا الصنف الذي ذكرناه وقلنا إنه للمتولي لأمر هيكل[26] أرطاميس لا تقربه أحد سوي تلك المرأة والصنف الثاني مغرة وهي التي يستعملها النجارون خاصة [B 215r] في ضرب الخيوط على الخشب والصنف الثالث تراب أرض ذلك التل [و]هو تراب يجلوه ويستعمله كثيراً من يغسل الكتان والثياب.

فلما قرأت **كتاب ديسقوريدوس** و**كتب غيره** إنه يخلط في ذلك الطين المنسوب إلى لمنوس دم التيوس وإن تلك المرأة التي هي موكلة بالهيكل هناك تأخذ من ذلك التراب المعجون بهذا الدم فتجمعه وتجعله هذه الخواتيم المعروفة بالطين المختوم تاقت نفسي إلى مباشرة هذا الخلط وتعرف ما مقدار ما يخلط مع التراب من الدم والوقوف عليه بنفسي وكما دعتني نفسي إلى المضي إلى جزيرة قبرس بسبب المحتفرات التي

(18) من ب وفي الأصل "لمنون".

(19) في ب "قوم أخر".

(20) في ب "الذي".

(21) ساقطة من ب.

(22) في ب "لكنها".

(23) في ب "سمين".

(24) في ب "يذهب عنه".

(25) في ب "الخلاف".

(26) من ب وفي الأصل "الهيكل".

هناك وإلى الغور بفلسطين بسبب قفر اليهود وغيره مما هناك من الأشياء الكثيرة التي تستحق المباشرة لها[27] والنظر إليها كذلك لم أكسل عن المسير إلى لمنوس وذلك إني لما خرجت من إيطاليا وسرت وصلت[28] إلى ماقدونيا وجزت هذا البلد كله وصلت[29] إلى المدينة المعروفة بفللنيس وهي مجاورة لتراقى[30] ثم انحدرت من[31] هنا إلى البحر القريب من هذا البلد وبعد هذا البحر عن هذا[32] الموضع نحو مائة وعشرين ميلا ثم انحدرت من هناك وجلست في مركب وسرت أولاً إلى تاسوس[33] فسرت نحواً من مائتي ميل ثم سرت من هذا[34] الموضع إلى الجزيرة التي يقال لها لمنوس نحو من سبعمائة ميل آخر وسرت من هذه الجزيرة [أيضا إلى] الإسكندرية التي في طرفا سبعمائة ميل آخر ولم أذكر هذا المسير وهذه الأميال هاهنا جزافاً بل إنما وصفت ذلك كما أن أراد أحد[35] أن ينظر إلى المدينة المسماة إيفسطياس كما نظرت أنا علم من قولي هذا أين موضع تلك المدينة واستعد للسفر إليها استعداداً جيداً يبلغه إليها بجميع هذه الجزيرة المسماة [لمنوس] فيها من شرقها المدينة المسماة إيفسطياس ومن غربها المدينة المسماة مورينة وفي الوقت التي سرت أنا إلى هذه الجزيرة جاءت تلك المرأة القيمة بأمر هيكل أرطاميس إلى هذا التل فألقت هناك عدداً معلوماً من الحنطة والشعير وفعلت أشياء [B 215v] آخر على عادة أهل ذلك البلد في دينهم ثم حملت من تلك التربة وقر عجلة كما هي وصارت بها إلى المدينة كما[36] وصفت قبل وعجنت ذلك الطين وعملت منه طيناً مختوماً وهو هذا الطين المختوم[37] المعروف في كل موضع فلما نظرت إلى[38] ذلك رأيت أن أسأل هل كان فيها مضى من الدهر تخلط في هذا الطين دم التيوس والمعز فبلغهم ذلك عن قوم رؤوه من غيرهم بالتقليد منهم فضحك مني جميع من سمع مسألتي هذه فكانوا [قوماً] ليسوا بالسواذج من الرجال بل قوم قد تأدبوا حمل الحديث من أخبار بلدهم المتقادمة وفي[39] رواية قصصهم وبأشياء آخر كثيرة وأخذت أيضاً منهم واحد من[40] علمائهم[41] كتاباً وضعه رجل كان في بلدهم على قديم الدهر يذكر فيه وجوه استعمال هذا الطين

(27) ساقطة من ب.
(28) ساقطة من ب.
(29) في ب "صرت".
(30) في الأصل "براقى".
(31) في ب "منها".
(32) في ب "ذلك".
(33) في ب "فاسوس".
(34) في ب "ذلك"
(35) في ب "إنسان".
(36) في ب "على ما".
(37) ساقطة من ب.
(38) ساقطة من ب.
(39) ساقطة من ب.
(40) في ب "منهم".

المأخوذ من لمنوس ومنافعة كلها فدعاني ذلك إلى الجد في تجربة هذا الدواء وترك التكاسل عنه فأخذت منه نحو[42] عشرين ألف خاتم وكان ذلك الرجل الذي دفع إلى الكتاب يعد رئيساً[43] تلك مدينة إيفسطياس وكان[44] يستعمل هذا الدواء في وجوه شتى وذلك أنه[45] كان يداوي به الجراحات الطرية بدمها والقروح العتيقة العسرة الاندمال وكان يستعمله أيضًا في مداواة نهش الأفاعي وغيرها من الهوام وكان يتقدم فيسقى منه من يخاف عليه أن يسقى شيئًا من الأدوية القتالة ويسقى منه من قد شرب منها شيئًا أيضًا بعد شربه السم فكان يزعم أن هذا الدواء المتخذ بحب العرعر وهو الذي يقع فيه من هذا الطين المختوم مقدارًا ليس باليسير[46] وكان هذا الرجل[47] قد امتحنه فوجده يهيج القيء إذا شربه الإنسان والسم الذي تناوله في معدته بعد ثم جربت أنا أيضًا ذلك فمن شرب أرنبًا بحريًا ومن[48] شرب الذراريح بالحدس[49] مني عليهم أنهم قد شربوا هذين السمين فتقيؤوا من ساعتهم السم كله من بعد شربهم الطين المختوم ولمن يعرض لهم شيء من الأعراض اللاحقة بمن تناول أرنبًا بحريًا أو ذراريح ولما تقيؤوا تبين في القيء ما كان سقوه من الأدوية القتالة وليس عندي أنا[50] علم من هذا [B 216r] الدواء المتخذ من[51] حب العرعر في الطين المختوم و[52] هل معه هذه القوة [A 185v] بعينها في الأدوية الآخر القتالة فأما ذلك الرجل الذي دفع إلي الكتاب فكان يضمن عن هذا الطين المختوم ذلك ويزعم أيضًا أنه يشفى به لمن قد عضه كلب كلب[53] بأن يسقى منه[54] بشراب ممزوج وكان يزعم أنه يطلى على القرحة الحادثة عن العضة من هذا الطين بخل ثقيف ولذلك زعم أن هذا الطين إذا ديف بخل شفى نهش جميع الهوام بعد أن يوضع من فوقه إذا طلي ورق بعض العقاقير التي قد علمنا من أمرها أنها في[55] قوتها مضادة العفونة وخاصة ورق الدواء المسمى سقرذيون وبعده ورق

(41) ساقطة من ب.

(42) ساقطة من ب.

(43) في ب ”من رؤساء“.

(44) ساقطة من ب.

(45) ساقطة من ب.

(46) في ب ”بيير“.

(47) لم يرد في ب ”وكان... الرجل“.

(48) في ب ”وفيمن“.

(49) في ب ”بالحذس“.

(50) في ب ”أنا عندي“.

(51) ساقطة من ب.

(52) ساقطة من ب.

(53) في ب ”الكلب“.

(54) لم يرد في ب ”بأن... منه“.

(55) ساقط من ب.

القنطوريون الدقيق وبعده[56] ورق الفراسيون وأما الجراحات الخبيثة المتعفنة فإنا لما استعملنا هذا الطين المختوم في أدويتها نفعها منفعة عظيمة واستعماله يكون في هذا الموضع يحسب عظم رداءة الجراحة وخبثها وذلك لأن الجراحة المنتنة جدًا المترهلة الوسخة يحتمل أن يطلي عليها الطين المختوم مذاباً بالخل الثقيف ثخنه مثل ثخن الطين المبلول على مثل ما يذاب الأقرصة التي يستعمل كل واحد من الأطباء في [مثل] هذا الموضع قرصه منها غير الذي يستعمل الآخر وهي أقرصة بولوايداس وأقرصة فاسيون وأقرصة أيدرون وغيرها فإن جميع هذه الأقرصة لما كانت تجفف تجفيفاً شديدًا صارت تنفع الجراحات الخبيثة بعد أن تذاق مرة بشراب حلو ومرة بعقيد العنب ومرة بشراب معسل ومرة بشراب أبيض أو بشراب أحمر على حسب ما تدعو إلية الحاجة وعلى هذا المثال قد يذاق أيضًا هذه الأقرصة في بعض الأوقات بالخل أو[57] بالشراب وبالسكنجبين والخل الممزوج بماء العسل وهذا الطين المجلوب أيضًا من لمنوس المعروف بالخواتيم وبالطين المختوم والحال[58] فيه كهذه الأقرصة لأنه قد يذاق بكل واحد من هذه الأنواع فيكون منه دواء نافع في لزاق الجراحات الطرية وفي شفاء [B 216v] الجراحات المتقادمة والخبيثة أو العسرة الاندمال.

ديسقوريدوس في الخامسة هذه التربة تستخرج من معادن ذاهبة في الأرض شبيهة بالسرب[59] ويخلط بدم عنز والناس الذين هناك يطبعونها بخاتم مثال عنز يسمونها سفراجيس ومعناه علامة الخاتم أن تأثير الخاتم في الشيء المختوم والطين المختوم إذا شرب قوته يضاد بها الأدوية القتالة مضاده قوية وإذا تقدم في شربه وشرب بعد الدواء القتال أخرجه بالقيء ويوافق لدغ ذوات السموم القتالة من الحيوان ونهشها وقد يقع في أخلاط بعض الأدوية المركبة.

ماسرجويه إذا سحق وخلط بالخل ودهن الورد والماء البارد وطلي على الورم الحار نفعه وأبرأه ويقطع[60] الدم من حيث خرج.

ابن سينا في ''الأدوية القلبية'' الطين المختوم [هو] معتدل المزاج في الحر والبرد مشاكل جدًا [لمزاج] الإنسان إلا أن يبسه أكثر من رطوبته وفيه رطوبة شديدة الامتزاج باليبوسة فلذلك[61] فيه لزوجة وتغرية ولأن اليبوسة فيه أكثر ففيه مع ذلك نشف وله[62] خاصية في تقوية القلب وتفريحه وتخرج إلى حد التفريح والترياقية الملطفة حتى[63] تقاوم السموم كلها وإذا شرب على السم أو قبله حمل الطبيعة على قذفه ويشبه أن يكون

(56) في ب ''وبعد هذا''.
(57) في ب ''و''.
(58) في ب ''الخال''.
(59) لم يرد في ب ''شبيهة بالسرب''.
(60) في ب ''ويحبس''.
(61) في ب ''وذلك''.
(62) ساقطة من ب.
(63) في ب ''و''.

خاصيته تنوير القلب[64] وتفريحه[65] وتعديله ويعينها ما فيه من اللزوجة والقبض ويزيد الروح مع ذلك متانة فيجتمع إلي التفريح التقوية.

مسيح وينفع شرب سحيقه وشرب نقيعه من[66] الوباء في زمن الوباء.

الخوز أجوده الذي ريحه ريح الشب وإذا ذر على فم الجرح السائل منه الدم قطعه.

بولس إذا احتقن به الدوسنطاريا المتأكل بعد أن يغسل المعاء قبل ذلك بماء العسل ثم بماء مالح أبرأه.

طين الأرض[67]

هو الإبليز.

جالينوس وطين الأرض السمينة الدسمة فإني رأيت أهل الإسكندرية وأهل مصر يستعملونها فبعضهم يستعملها " وهواه وبعضهم بمنام يراه ولقد رأيت بإسكندرية مطحولين ومستسقيين كثيراً ممن يستعملون طين أرض مصر وخلق كثير يطلون من هذا الطين على سوقهم وأفخاذهم وسواعدهم وأعضائهم وظهورهم " وأضلاعهم فينفعون به منفعة عظيمة وعلى هذا النوع قد ينفع هذا الطلاء للأورام العتيقة والأورام المترهلة الرخوة وإني لأعرف قوماً قد ترهلت أبدانهم كلها من كثيرة استفراغ الدم من أسفل وانتفعوا بهذا الطلي نفعاً بيناً وقوم آخر شفوا بهذا الطين أيضاً أوجاعاً مزمنة وكانت متمكنة في بعض الأعضاء تمكناً شديداً فبرئت وذهبت.

ديسقوريدوس في الخامسة كل أصناف الطين الذي يستعمل في أعمال الطب لها قوة تقبض وتنفع في التبريد والتغرية وتختلف بأن لكل واحد منهما خاصية في المنفعة من شيء دون [شيء] آخر وينفع منه غيره [A 186r] من جنس بلون[68] من الاستعمال ومن هذا صنف آخر يقال له أراطرياس ومعناه طين الأرض المحروثة وهذا الصنف منه شيء أبيض شديد البياض له خطوط ومنه شيء لونه لون الرماد وأجوده ما كان لونه شبيهاً بالرماد وكان ليناً جداً وإذا حك على شيء من النحاس خرج لون محكة شبيهاً بلون الزنجار وقد يغسل مثلما يغسل أسفيذاج الرصاص وهو على هذه الصفة يؤخذ منه أي مقدار كان فيدق ويسحق ويصب عليه ماء ثم يترك حتى يصفو ثم يصب منه الماء [B 217v] ويؤخذ الطين ويجفف في الشمس [ثم] يؤخذ [ويسحق] ويصب عليه الماء في السحق ويفعل به ذلك النهار كله فإذا كان بالعشي ترك حتى يصفو الماء فإذا كان في السحر صفي الماء عنه ويسحق الطين في الشمس ويعمل منه أقراص إن أمكن ذلك فإن

(64) في ب "الروح".

(65) ساقطة من ب.

(66) من ب وفي الأصل "في".

(67) في ب "طين مصر".

(68)من ب وفي الأصل "يكون".

احتيج إلى أن يشوي فليأخذ منه قطع أمثال الحمص ويصير في إناء من فخار مثقب بثقب كثيرة ويسد فمه ويستوثق منه ويصير في جمر ويروح عليه دائماً فإذا صار لون الطين شبيهاً بلون الرماد الأسود رفع عن النار.

جالينوس فأما الطين المسمى أراطرياس فهو أقوى من الطين المجلوب من قريطس إلا أنه ليس له من زيادة القوة ما يلذع فإذا هو غسل صار ليناً مثل تلك الأنواع الآخر التي ذكرناها وقد يمكن أن لا يقتصر بهذا الطين على الغسل مرة واحدة ولكن يغسل مرتين وكذا القيموليا وقد يحرق بعض الناس هذا الطين فيجعلونه بذلك ألطف وأحد بكثير حتى يتغير فتصير قوته قوة محللة فإن هو يغسل من بعد ما يحرق وسلخ حدته وأخرجها وتركها في الماء وتبقى لها اللطافة التي أكتسبها من الحرق فيصير أشد تجفيفاً ومن أجل ذلك لما كان هذا الطين نافعًا لمداواة القروح بالسبب العام الموجود في كل طين صار أنفع ما يكون لها إذا هو غسل من بعد الإحراق وهو أيضًا نافع للقروح التي لا تجيب إلى نبات اللحم فيها بسهولة يعسر اندمالها وهذا الطين المسمى أراطرياس نوعان فواحد يضرب لونه إلى [لون] الرماد وآخر أبيض وأجودهما الرمادي.

ديسقوريدوس وقوة هذا الطين قابضة مبردة ملينة تليينًا يسيرًا تملاء القروح لحماً وتلزق الجراحات في أول ما تعرض وهي بعد بدمها.

طين ساموس

ديسقوريدوس ومنه صنف ثالث يقال له صامياغى ومعناه طين ساموس وينبغي أن يختار منه ما كان أبيض مفرط البياض خفيفاً وإذا ألصق باللسان لصق كالدبق وإذا بل بالماء انماع سريعاً وكان ليناً سريع التفتت مثل [B 218r] الصنف الذي يقال له قولوريون فإنه صنفان أحدهما هو الذي وصفناه والآخر شيء يقال له اسطرا أي الكواكب وهو كوكب الأرض وكوكب ساموس وهو ذو صفائح كثيف بمنزلة المسن.

جالينوس نحن نستعمل النوع المسمى من هذه التربة كوكب ساموس في مداواة نفث الدم حيث كان وفي مداواة قروح الأمعاء من قبل أن يتعفن بأن يحقن به بعد غسل القرحة بماء العسل الذي يقال(69) له فضل صروفة أي قليل الماء ثم بماء الملح بعد ذالك ثم يحتقن به(70) بماء لسان الحمل ويسقى منه أيضاً بخل ممزوج مزاجاً كثيراً بالماء فهو نافع للأورام الحارة ولا سيما إذا كانت بأعضاء لها فضل رطوبة وكانت رخوة بمنزلة الثديين والبيضتين وجميع اللحم الرخو المعروف بالغدد فإذا عرض ذلك فاستعمل هذا الطين من بعد أن يسحقه ويعجنه بالماء ويخلط معه من دهن الورد الفائق مقدار ما يمنع الدواء المخلوط أن يجف وإذا خلط هذا الطين بهذه الصفة كان نافعاً جداً للأورام الحارة ولأورام الحالبين عند ابتدائها والنزلة التي تنصب إلي الرجلين في علل النقرس وبالجملة في جميع المواضع التي تريد أن تبردها تبريداً معتدلاً وتسكنها.

(69) ساقطة من ب.

(70) ساقطة من ب.

ديسقوريدوس وقوة هذا الطين وحرقه وغسله شبيه بقوة[71] [وحرق] وغسل الطين الذي يقال له اراطرياس وقد يقطع نفث الدم ويسقى بجلنار الرمان البري للطمث الدائم وإذا خلط بالماء ودهن الورد ولطخ به[72] الثدي والخصي الوارمة ورماً حاراً أسكن ورمها وقد يقطع العرق وإذا شرب بالخمر نفع من نهش الهوام ومن الأدوية القتالة وقد يوجد في ساميا حجر تستعمله الصاغة في التمليس وأجوده ما كان أبيض صلباً وقوة هذا الحجر مبردة قابضة وإذا شرب نفع من وجع المعدة وقد يخلط الحواس وينفع من البياض والقروح العارضة في العين إذا استعمل باللبن وقد يظن أنه إذا علق على المرأة التي قد حضرها المخاض أسرع ولادتها وإذا علق على الحامل منعها [من] أن تسقط الجنين.

طين جزيرة المصطكى [B 218v]

ومنه[73] صنف يقال [A 186v] له خيا وطين خيا وهي جزيرة المصطكى وهي خيوس.

ديسقوريدوس وينبغي أن يختار منه ما كان لونه أبيض مائلاً إلي لون الرماد شبيها بصاميا غي وهذا الطين هو دقيق ذو صفائح وقطعه مختلفة الأشكال وقوة هذا الطين شبيهة بقوة الطين الذي يقال له ساميا غى وقد يصقل الوجه وسائر البدن وقد يغسل به في الحمام مكان النطرون والطين الذي يقال له سالنوسيا فعله[74] كفعل الطين الذي يقال له خيا وأجوده ما كان منه شديد البياض ثقيلاً سريعاً في التفتت وإذا بل بشيء من الرطوبة انماع سريعاً.

جالينوس التربة المنسوبة إلي سالنوسيا والمنسوبة إلي كيوس فيهما قوة تجلو جلاء يسيراً ولذلك صار يستعملها كثير من الناس في[75] النساء لغمر وجوههن وهما من أفضل الأدوية للقروح العارضة عن حرق النار وهما ينقصان [عن] طين ساموس من طريق إنهما لا ينفعان الأورام الحارة التي تكون في الثديين والأربيتين والبيضتين وشبهها.

طين قيموليا

ديسقوريدوس هما نوعان أحدهما أبيض والآخر فيه فرفرية وهو دسم وإذا لمس وجد بارد المجسة وهو أجود النوعين.

جالينوس وقوته قوة مركبة وذلك أن فيه شيئاً برد وشيئاً يحلل بعض التحليل ولذلك صار متى غسل خرج عنه هذا الجزء المحلل ومتى لم يغسل فإن يعمل بالقوتين كلهما وإذا طلي به موضع حرق النار من

(71) ساقطة من ب.
(72) في ب "ولطخ به الخصيَ".
(73) في ب "من الطين".
(74) في ب "مثل فقل".
(75) في ب "العمر على".

ساعته بعد أن يخلط معه خل نفعه وينبغي أن لا يكون الخل ثقيفاً جداً وإن كان على هذه الصفة فالأجود أن يخلط معه ماء قليل وكذلك يفعل كل طين خفيف الوزن أعني ينفع من حرق النار إذا طلي [عليه] من ساعته بالخل والماء ويمنعه من أن يحدث في المواضع نفاخات.

ديسقوريدوس إذا ديف كلي النوعين بخل ولطخت به الأورام العارضة في أصول الآذان وسائر الجراحات حللها وإذا لطخ كل واحد من النوعين على حرق النار في أول [B 219r] ما يعرض نفع منه ومنع المواضع من التنفط وقد يحلل كل واحد منهما الأورام الجاسئة العارضة في الأنثيين والأورام الحارة العارضة في جميع أعضاء البدن والحمرة وبالجملة ما كان من هذا الطين خالصاً فإنه كثير المنافع.

ابن حسان أهل البصرة يسمون طين قيموليا [الطين] الحر وأصنافه كثيرة ومنه أرمني ومنه سلجماسي ومنه أندلسي والأرمني لم نره بعد وهو أجود الكل وبعده السلجماسي وهو أفضل في العلاج من الأندلسي وهو أبيض شديد البياض صلب الجرم مكتنز الأجزاء لا ينكسر بسرعة ولا ينحل في الماء إلا بعد برهة غير أنه إذا أنحل ففيه من اللزوجة أكثر مما في غيره والأندلسي صنفان أبيض وأسود(76) والأبيض الشديد البياض وهو الذي يستعمله في العلاج والأسود رديء لا يصلح له ولا يتصرف في شيء منه.

محمد بن عبدون الطين الحر هو الطين العلك الخالص من الرمل والحجارة.

علي بن محمد الطين الحر هو الخالص من الرمل [والحجارة] وربما خصوا بهذا الاسم طين شيراز لنقائه وتداخل أجزائه وهو طين رخص شديد الرخوصة لونه أخضر مشبع الخضرة أكثر خضرة من الطفل حتى أن خضرته تقرب من خضرة الزنجار وإذا دخن بقشر اللوز ليؤكل أحمر لونه وطاب طعمه وقلما يؤكل غير مدخن.

علي بن رزين والطين الحر بارد يابس في اعتدال جيد لجميع أنواع الحرارة إذا أنقع ووضع على الموضع الذي فيه الحرارة وقال في "كتاب الجوهرة" الطين الحر يطلي [بالخل] على لسع الزنابير فيسكنه.

ابن سمجون وقال بعض الأطباء وبدل قيموليا إذا عدم وزنه من طين مصر.

ديسقوريدوس وبين أصناف الطين صنف يقال له فنغيطس ومعناه في اليوناني الطين الخناقي وهو طين لونه شبيه بلون(77) الطين الذي يقال له أراطرياس وهو عظم المدر بارد المجس وإذا لصق(78) باللسان [اشتد] لزوقته فيتعلق باللسان وهو مثل العسل وقوة هذا الطين شبيهة بقوة الطين الذي يقال له قيموليا إلا أنه أضعف منه بقليل(79) ومن الناس من يبيع هذا الطين بحساب الطين [B 219v] الذي يقال له أرطرياس على جهة التدليس.

(76) من ب وفي الأصل "وأسود رديء".

(77) ساقطة من ب.

(78) في ب"الزق".

(79) في ب"قليلا".

جالينوس قوته شبيهة بقوة القيموليا وأما لونه فبعيد جداً من لونه لأنه أسود مثل الطين الكرمي وله من اللزوجة مثلما لطين ساموس أو أكثر.

ديسقوريدوس والطين الذي في حيطان الأتاتين الذي قد اشتد شوائه وأحمر قوته مثل قوة خزف التنور ومنه صنف يقال له ميلياغي وهو طين يلدقو وهو طين قريطس وهو طين لونه شبيه بلون أحد الصنفين من الطين [A 187r] الذي يقال له أراطرياس الذي يشبه لونه لون الرماد وفيه خشونة وإذا فرك بالأصابع يسمع له صرير مثلما يعرض من القيشريس إذا فرك وقوته يشبه قوة الشب إلا أنه أضعف منها وقد يستدل على ذلك من المذاق وقد يجفف اللسان تجفيفاً ليس شديداً وقوته تنقى وسخ البشرة ويجلو ظاهر البدن وتحسن اللون وتبرق الشعر وتقلع البهق والجرب المتقرح وقد يستعمله المصورون في الأصباغ ليطول مكثها في الصود لئلا يندرس سريعاً وقد يقع في أخلاط الأدوية التي يقال لها أخلودي وينبغي أن يختار من هذا الطين ومن [سائر] أصناف الطين [أيضاً] ما لم يكن فيه حجارة وكان قريب العهد من المعدن الذي قد أخرج منه وكان ليناً سريع التفتت والانمياع وإذا خلط بشيء من الرطوبات انماع سريعاً.

جالينوس وأما الطين المجلوب من قريطس وهو شبيه بهذه الأنواع من الطين لكنه أضعف منها بكثير والأكثر فيه الجوهر الهوائي وفيه أيضاً جلاء ولذلك صار الناس يجلو به آنية الفضة إذا اتسخت فبهذه الأشياء ينبغي أن يستعمل هذه التربة في جميع الوجوه التي تحتاج أن تجلو بلا لذع.

طين كرمي

ديسقوريدوس ومن الطين صنف يقال له أمباليطس ومعناه الكرمي ومن الناس من يسميه فرماقيطس واشتقاق هذا الاسم من فرماقن ومعناه الدواء وقد يكون هذا الطين بالمدينة التي يقال لها سلوقية إلي البلاد التي يقال لها سوريا وينبغي [B 220r] أن يختار منه ما كان أسود اللون وكان شبيها بالفحم المستطيل المتخذ من حشب الأرز وكان فيه أيضاً شيء من شكل الحطب المشقق صغار متساوي الصقالة ليس ببطيء الانمياع إذا سحق وصب عليه شيء من الزيت فأما ما كان منه أبيض رمادي لا ينماع فينبغي أن يعلم أنه رديء.

جالينوس سميت هذه التربة كرمية لا لأنها تصلح لغرس الكرم فيها لكن لكونها إذا طليت على عود الكرم قتلت الدود الذي يتولد فيه في مبدأ الربيع عندما يورق فتأكل عين الكرم وتفسده ولذلك يطلى الفلاحون هذه التربة عند أصول تلك العيون ويسمونه تربة كرمية وتربة دوالية وقتلها لهذا الدود يدل على مقدار ما فيها من قوة الدواء وهي بعيدة جداً من جميع الأنواع الآخر من أنواع الأرض الذي يستعملها في علاج الطب وذلك لأنها قريبة من جوهر الحجارة وإنما يخلط بالأدوية في المواضع التي ينبغي أن يجفف فيه شيء ويجلو(80) ويحلل.

(80) ساقطة من ب.

ديسقوريدوس وقوة هذا الطين قابضة ملينة مبردة وقد يستعمل في الأكحال التي تنبت الأشفار وفي موضع الشعر وقد يلطخ به الكرم حتى يبتدي نبات ورقه وأغصانه ليمنع الدود أن يأكله ويقتله .

طين أرمني

جالينوس(81) الطين الأرمني يجلب من أرمينية القريبة من قياذوقيا وهو طين يابس جدًا يضرب لونه إلى الصفرة وينسحق بسهولة كما تنسحق النورة وكما أن النورة إذا سحقت لم يوجد فيها شيء رملي كذا لا يوجد أيضًا في هذا الطين شيء من الرملية وذلك أن هذا الطين إذا سحق صار من الإستواء والملاسة وعدم الحجارة الصغار كالنورة(82) والطين المعروف بكوكب الأرض ولكن ليس هو من الخفة على مثل ما هو علية كوكب الأرض فهو لذلك أشد اكتنازًا منه وليس هو من الهوائية كذلك ولهذا السبب(83) يخيل [ل]من ينظر إلية نظر متهاون به أنه حجر.

وكان الرجل الذي أعطاناه في الطاعون والموتان العظيم الذي قد(84) أصاب الناس يسميه كوكب الأرض وليس هو خفيف كذاك بل هو مكتنز وهو يجفف تجفيفاً شديدًا جدًا في الغاية وذلك أنه نافع جدًا للقروح الحادثة في الأمعاء والإستطلاق من البطن ولنفث الدم ولنزف الطمث ونوازل الرأس والقروح المتعفنة في الفم وينفع من ينحدر من رأسه إلى صدره مادةً نفعًا عظيماً ولذلك صار عظيم المنفعة لمن يضيق نفسه من قبل هذا السبب ضيقًا متوالياً وينفع أصحاب السل وذلك إنه يجفف الجرح الذي في رئتهم حتى [لا] يسعلون بعد ذلك إلا أن يقع في تدبيرهم خطأ عظيم ويتغير الهواء دفعه إلى حال رديئة والذين أصابهم الربو وضيق النفس مرارًا متواليةً في الموتان العظيم لما شربوا من هذا الدواء برئوا بسرعة وأما الذين لم ينفعهم ذلك(85) فكلهم ماتوا ولم ينتفع أحد منهم به لما عولجوا به فكان ذلك دليلاً على أنهم لم يبرؤا أصلاً وهذا الطين يشرب مع شراب لطيف رقيق القوام ممزوجًا مزاجًا معتدلاً [A 187v] متى لم يكن العليل محمومًا أو حماة يسيرةً فأما متى كانت شديدةً فالشراب يمزج مزاجًا مكسورًا بالماء جدًا على أن الحميات التي يكون في وقت الموتان ليست يكون صعبةً ولا شديدةً فأما الجراحات التي تحتاج إلى تجفيف فلست أحتاج أن أصف كيفية(86) قوة هذا الطين وفعله فيها.

إسحاق بن عمران هو طين أحمر لونه إلى السواد طيب الرائحة ومذاقته ترابية وله تعلق باللسان وهو بارد يابس في الأولى ينفع أصحاب الطواعين إذا شرب منه أو طلي عليها وبدله وزنه من الطين الحجازي المسمى [ب]الأندلس الأنجبار.

---

(81) ساقطة من ب.

(82) في ب "إلى مثل ما عليه النورة".

(83) من ب و في الأصل "وليس السبب".

(84) ساقطة من ب.

(85) في ب "ذلك شيئًا".

(86) من ب وفي الأصل "كيف".

الدمشقي يخرج من المقعدة قشور البواسير ويجبر الكسر.

غيره أجوده الورد [B 221r] الناعم والطين اللأني[87] قريب منه في الفعل وهو نافع من كسر العظام إذا طلي عليها بالأقاقيا.

طين نيسابوري

وهو طين الأكل.

ابن سمجون قال **الرازي** المتقل به هو الطين النيسابوري.

قال **ثابت بن محمد** هو طين أبيض طيب الطعم يؤكل نيئاً ومشويًا.

وقال **علي بن محمد** طين الأكل هو الطين النيسابوري وهو من طين الحر ولونه أبيض شديد البياض في لون إسفيداج الرصاص لين المذاق يلطخ الفم من شدة لينه وفي طعمه ملوحة فإذا دخن نقصت ملوحته وطاب طعمه ومن الناس من يصوله ثم يعجنه بماء الورد المفتوق بشيء من الكافور ويتخذ منه أقراصًا وطيوراً[88] وتماثيل وقوم آخرون يضعونه في المسك والكافور وغيرهما[89] من الطيب حتى يأخذ رائحته[90] ويتنقلون به على الشراب فيطيب النكهة ويسكن ثوران المعدة.

وقال **محمد بن زكريا** وطين الأكل بارد مقو لفم المعدة يذهب بالغثي[91] وقال في "كتاب دفع مضار الأغذية" الطين النيسابوري المتنقل به يسكن القيء ويذهب بوخامة الأطعمة الحلوة الدسمة إذا[92] أخذ منه بعد الطعام شيء يسير ولاسيماً إن كان مرثاً[93] بالأشنان والورد والسعد والإذخر والكبابة والقاقلة أحسب أنه لم يقع[94] هذا الطين خاصة في[95] توليد السدد والتحجر في الكلى[96] والمثانة ما مع سائر الأطيان ولاسيماً القوي[97] المقلو منه الذي لا ينفرك ولا يتدبق من الريق في الفم وينبغي أن يجتنب الطين

(87) في ب "اللاني".

(88) من ب وفي الأصل "أقراص وطيور".

(89) في ب "أو الكفور أو غيرهما".

(90) في ب "ريحه".

(91) في ب "الغثي".

(92) في ب "وإذا".

(93) في ب "مربي".

(94) في ب "ليس مع".

(95) في ب "من".

(96) في ب "الكلا".

(97) في ب "القو".

أصحاب الأكباد الضيقة المجاري ومن يتولد الحصاة في كلاه وهم(98) في الأكثر أصحاب الأبدان النحيفة الصفر والسمر والخضر وقال.

في "**مقالته في الطين**" الطين النيسابوري خاصته يشد فم المعدة وينفع من الغثى والهيضة ومن قياء طعامه دائمًا ومن هو رهل المعدة ويكثر سيلان الريق منه في حال النوم ومن به الشهوة الكلبية مع انطلاق الطبيعة.

وقد خلصت به رجلاً من هيضة صعبة شديدة كان قد أشرف منها بشدة [B 221v] القيء وتواتر على الهلاك وبدأ به التشنج فقرعت إليه حين لم يبلغ بي رب الرمان ولا أقراص العود ولا نحوها من الأدوية والأشربة والأغذية المسكنة للغثي المبلغ الذي أدرت بأن سحقت منه وتعمدت الموضع المقلو والسواد والملح وزن ثلاثين درهماً فسقيته أياماً في ثلاث مرات مرتين بماء التفاح المز ومرة بطبيخ السعد فسكن عنه عثيه وكربه أسرع تسكين وأعجب من ذلك أنه قواه ونشطه حتى كانه قد غذاه واعتمدت أيضًا عليه في علاج الممعودين ومن يعتريه غثي وكرب يعقب طعامه وأشرت عليه من يعتريه ذلك أن يتناول منه شيئًا قليلاً بعد طعامه فكان يسكن عنهم وخامة الطعام ورعدة المعدة التشرف إما إلى القيء وإما إلى نزول الطعام إلى أسفل البطن لأنه يجفف المعدة(99) ويشد أعاليها حتى جف بسرعة ويبطل الغثي والكرب جعلته أكثر الأدوية جزاء في علاج للممعودين ولاسيماً الذين لم أقدر أن في كبادهم سدد أولاً مجاريها ضيقًا شديدًا فإن هؤلاء قلما يضرهم بل منهم خلق كثير يخصب عليه وعالجت به أيضًا قومًا كانوا يتأذون بكثرة سيلان اللعاب وجماعة من أصحاب الشهوة الكلبية فبرؤا برئاً تامًا.

طين حر

يذكر مع القيموليا.

* * *

2. Traducción

LETRA *ṬĀʾ* (2ª parte)

(98) في ب "ومنهم".

(99) في ب "منها".

***ṬALʿ*. ESPATA DE PALMERA.**

Ibn Samŷūn. Dice **al-Jalīl Ibn Aḥmad** que la espata nace de la palmera, y está formada por dos vainas enfrentadas que recubren el fruto y cuya extremidad termina en punta.

Abū Ḥanīfa. La espata de palmera aparece antes que el fruto. A su envoltura se le da el nombre de *kufurrà*, y a lo que contiene en su cavidad se le llama *walīʿ* e *igrīḍ*, y es parecido a dientes [A 184r] blancos. El mismo autor dice en otro pasaje que la fecundación de la palmera se lleva a cabo poniendo el contenido de la espata macho en el interior de la espata hembra, de manera invertida, de forma que la parte superior de la cavidad de la espata hembra esté en contacto con la parte inferior de la espata de la palmera macho, para que se esparzan sus partículas en el interior de la hembra. Hay que tratar de hacer llegar estas partículas al centro de la espata, pues la espata macho cargada de polen tiene el poder de fecundar al ser sacudida.

Dice **al-ʿUtbī** que la palmera hembra que se encuentre bajo la influencia de una palmera macho [B 213r] y reciba sus emanaciones, será fecundada con esas emanaciones, y esto será suficiente.

Añade **al-Yāqūtī** que el polvo de la espata de palmera macho es parecido al polvo del trigo, y es el que fecunda a la palmera. Este polvillo conviene al coito y es afrodisíaco.

Dioscórides I. Las propiedades del fruto que contiene la envoltura son parecidas a las de la envoltura en sí, y son útiles para los ungüentos.

Galeno VIII. En cuanto al producto que brota de la palmera cuando cuaja, es decir, la espata, sus propiedades son las mismas que las que nosotros hemos encontrado en el interior de la palmera.

Al-Rāzī añade en su *Kitāb Agḏiya* que la envoltura de la espata es de naturaleza compuesta: terrosa y fría, por un lado, y acuosa y tibia, por otro. Es dulce, pues su naturaleza acuosa, que ya hemos descrito, es mayor, y por eso aligera la digestión y es más conveniente una vez ingerida la comida. Es astringente, pues su naturaleza terrosa y fría es muy poderosa, y por eso es por lo que aligera la digestión y no genera ventosidades.

Ibn Māsawayh. La espata de palmera es más seca que el corazón de este árbol, situándose a mitad del grado segundo; en cuanto a su frialdad, está en el mismo grado que aquél. Permanece en el estómago mucho tiempo, estriñe el vientre y provoca dolores de estómago si se come en exceso. Esta cualidad que tiene es la que hace que engendre hinchazón y cólicos y, por eso, es conveniente

comerla cocida con mostaza, almorí, vinagre, pimienta, aceite de oliva, alcaravea, ruda, perejil, menta y tomillo. Si, por el contrario, se quiere comer cruda, ha de mezclarse con alimentos grasos como carne grasa de gallina o de cabrito, y beber después vino añejo.

Al-Rāzī. La espata de palmera fortalece el estómago, desecándolo, y calma la efervescencia de la sangre. En su *Kitāb dafʿ maḍarr al-agḏiya* dice que la espata y el corazón de la palmera convienen a las personas de temperamento caliente, pues calma la efervescencia de la sangre y hace remitir la hinchazón que se hubiera producido en el estómago como consecuencia de la indigestión producida por la confitura de jengibre, el *fandādīqūn*(100) y demás electuarios cálidos.

ṬALḤ. GOMA ARÁBIGA/GOMA TALHA(101).

Dice **al-Jalīl Ibn Aḥmad** que en *El Corán* es el platanero (*mawz*), del que ya hemos hablado en la letra *mim*.

Añade **Abū Ḥanīfa** que es la mayor de las plantas denominadas “espinos” (*ʿiḍāt*), la que tiene las hojas más grandes y de color más verde; no posee espinas gruesas y alargadas sino que son pequeñas; sus flores son blancas y de muy buen olor, y se transforman en vainas como las grandes vainas de las habas, que son comidas por ovejas y camellos. Esta planta produce una goma de color rojo y muy abundante, y tiene un tronco duro. Crece sólo en tierras muy fértiles [B 213v] y nunca en terrenos montañosos o arenosos. Es la planta que vulgarmente se denomina *umm gaylān*.

---

(100) Medicamento compuesto, probablemente de origen griego pero de etimología no descifrada. Aparece en el *Firdaws al-Ḥikma* de al-Ṭabarī. SCHMUCKER, *Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Ḥikma des ʿAlī Ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī*, Bonn 1969 § 549, recoge la propuesta de Meyerhof (*Isis* XVI pág. 28) de un gr. πεντάδικον “i.e. compound of five drugs”, pero, a su vez, propone otra: Del gr. ἡπατικόν “Lebermittel”, medicamento para el hígado, que habría pasado al árabe a través de una forma siriaca ܦܕܝܩܘܢ [*paddīqōn*]. La receta que Schmucker reproduce del diccionario persa *Lugatnāme* de ʿAlī Akbar Dehjodā incluye jengibre, pimienta, espicanarte, almáciga, xylobálsamo, simiente de apio, comino, poleo, folio de malabatro y miel. Pero la receta del *Canon* de Avicena (5.1.1.3) es más precisa: *De jengibre, pimienta y, espicanarte 6 drh. de cada, almáciga y comino copto* (ajowán*) 4 drh. de cada, simiente de apio y hierbabuena 5 drh. de cada, cominillo de pluma* (comino de Kirmán)*, canela de la China, bálsamo de Judea y pelitre 2 drh. de cada, folio de malabatro 1 drh., se pulveriza, tamiza y se amasa con miel desespumada.*

(101) *Acacia gumifera* Willd./ *Acacia seyal* Del.

***ṬALĪNĀ*. TELLINA(102).**

Es una clase de concha pequeña llamada en Siria *talīnas* y en Egipto *dalīnas*. Con estas conchas se condimenta el pan, dándole un ligero sabor salado. Ha sido tratada, junto con las demás conchas, en la letra *sad*.

***ṬAMṬAM*. ZUMAQUE(103).**

Es el zumaque (*summāq*) en el *Ḥāwī.*

***ṬAMRĀ*. RICINO(104).**

Es el *jirwaˁ* en el *Ḥāwī*, y ya lo hemos tratado en la letra *jāˀ*.

***ṬAHAF*. PANIZO NEGRO(105).**

Al-Gāfiqī. Algunos dicen que es el panizo (*ḏura*), y otros opinan que es una comida que se prepara con panizo.

Abū Ḥanīfa añade que se trata de una mata pequeña que se da en los pastos, que tiene espinas y unas hojas como las del mijo (*dujn*); el fruto es muy menudo, alargado y rojizo, y esta rojez solo se aprecia cuando se reúnen varias plantas en un mismo sitio, pues si están separadas, no se nota. Se come en tiempos de escasez.

Al-Farrāˀ dice que es un pan hecho de panizo (*ḏura*).

***ṬŪQRIYŪS*. TEUCRIO AMARILLO(106).**

Es una especie de camedrio (*kamādariyūs*) con la forma de la menta, que la gente del oriente de al-Andalus llama *banṯarīqa*, que en latín se denomina *yarba asblīnī* y cuyo significado es hierba del bazo (*ˁušbat al-ṭiḥāl*), pues hace desaparecer el bazo si se bebe. He recolectado esta planta en las tierras de Antalya, en el fondo del valle de la frontera de la fortaleza de Gölhisar (*Qlḥṣār*).

Dioscórides III. Es una mata cuyas ramas arrancan del suelo a modo de palos rígidos, y se parece al camedrio; tiene las hojas pequeñas y semejantes a

(102) Dioscórides II 6, τελλῖναι, almejas de la superfamilia *Tellinoidea* Blainville., “coquinas”, “tellinas”

(103) *Rhus coriaria* L.

(104) *Ricinus communis* L.

(105) *Sorghum vulgare* Person

(106) *Teucrium flavum* L.

las del garbanzo. Crece muy abundante en las tierras de Cilicia, en las regiones denominadas Selentis y Cetis.

Galeno VIII. El poder de este medicamento es el de reducir suavemente, por eso puede llegar a curar la dureza del bazo y es la causa por la que la gente lo sitúa en el tercer grado de sequedad y en el segundo de calor.

Dioscórides. Tiene el poder de disolver definitivamente el tumor del bazo si se bebe fresco mezclado con vinagre aguado o si, una vez seco, se cuece y se bebe este cocimiento. Las personas que padecen de bazo lo utilizan en forma de cataplasma mezclado con higos y vinagre; y aquéllas que han sido picadas por bichos venenosos, hacen la cataplasma solamente con vinagre.

***ṬAWĀRA*. TORA**(107)**.**

Es una hierba que crece junto con la antora (*antula)*, venenosa. Hay gente que cree que es una clase de acónito (*bīš*) y que la antora es la cedoaria (*ŷudwar*). He tratado la antora en la letra *alif* y la cedoaria en la letra *ŷīm*.

***ṬŪṬ*. ALGODÓN**(108)**.**

Es el algodón (*quṭn*) conocido, y también el algodón de las aneas (*qutn bardī*) entre la gente de al- Andalus, que así lo [A 184v] llaman.

***ṬŪBA*. CARDO TUBEROSO**(109)**.**

Es un nombre extranjero dado a una especie de planta espinosa.

Al-Bakri. Esta planta, al caer, se dispersa por todos lados. Sus hojas tienen la longitud de un codo y son de bordes espinosos y lóbulos grisáceos y pilosos. Del centro de las hojas sale un tallo hueco, que es coronado por una alcachofa, y cuya parte superior tiene pelillos. Las flores son de color rojo y de sabor amargo. Es el *astan* entre los árabes. Sus ramas, cuando están secas, se emplean para atizar el fuego.

***ṬŪLUH*. PIE DE OSO**(110)**.**

Se escribe con *ḍamma* sobre *ṭāʾ*, *sukūn* sobre *wāw*, *ḍamma* sobre *lām* y *sukūn* sobre *hāʾ*. Es el *fīṭal,* llamado entre los griegos *sfundiliyūn*, según algunos

(107) *Aconitum anthora* L.
(108) *Gossypium herbaceum* L.
(109) *Cirsium tuberosum* L.
(110) *Heracleum sphondylium* L.

intérpretes. He tratado este medicamento en la letra *sīn*.

***ṬILĀʾ*. ARROPE.**

Ibn Samŷūn: al-Jalīl Ibn Aḥmad dice que la miera es una clase de alquitrán que se parece al arrope reducido a la mitad por cocción.

Añade **Aḥmad Ibn Dāwūd** que algunos árabes denominan al arrope de uva *ṭilāʾ* por su parecido con el linimento empleado para los camellos.

Al-Baṣrī comenta que es el mosto cocido (*mībujtaŷ*) conocido como "terciado" (*muṯallaṯ*).

Galeno, en su libro *Ars sanandi* (*Ḥīlat al-burūʾ*), dice que el vino cocido es el vino dulce, al que la mayoría de la gente llama *ṭilāʾ*, y que es el arrope de uvas. Añade, en su libro titulado *De compositione medicamentorum secundum locos* (*Mayāmir*): "El vino que algunos griegos llamamos entre nosotros 'cocido' es el que otros griegos denominan 'mosto cuajado' (*ʿaqīd*)".

***ṬĪLĀFIYŪN*. VERDOLAGA SILVESTRE(111).**

Dioscórides comenta al final del libro cuarto(112) que hay gente que la llama *andrajnà agriya* y gente que la llama *ayzuwan*. Las hojas y el tronco de esta planta se parecen a las hojas y el tronco de la verdolaga. En cada nudo nacen dos axilas productoras, de las que salen siete ramitas llenas de hojas gruesas en las que aparece, si se presionan, una humedad viscosa. Tiene flores blancas, y crece entre viñas y cultivos.

Galeno VIII. Esta planta tiene el poder de desecar y limpiar, pero no el de calentar tanto como para situarla en el grado primero como lo hacen algunas personas. En cuanto a su poder desecativo, está al final del grado segundo o al comienzo del tercero, y por eso es conveniente contra las heridas putrefactas; cura la lepra y el vitíligo si se manipula con vinagre.

Dioscórides. Si sus hojas se utilizan en forma de cataplasma, dejando actuar dicha cataplasma durante seis horas sobre la zona afectada de lepra blanca, es un remedio muy adecuado. Es conveniente utilizar harina de cebada después de aplicar la cataplasma. Si se machaca, se mezcla con vinagre y se deja al sol, hace desaparecer el vitíligo. Conviene que se deje hasta que se seque

(111) *Andrachne telephioides* L.

(112) Está en realidad al final del libro segundo, II 186, τηλέφιον. Los sinónimos son, respectivamente ἀνδράχνη ἀγρία ("verdolaga silvestre") y ἀείζῳον ("siempreviva").

bien, y después se retira del cuerpo.

***ṬĪHŪŶ*. GRÉVOL COMÚN**[113]**.**

Es un pájaro al que nuestra gente en al-Andalus conoce por *ḍurrays*, palabra que se escribe con *ḍād* vocalizada con *ḍamma*, *fatḥa* sobre *rāʾ* duplicada, *yāʾ* quiescente y *sīn*.

ʿAlī Ibn Muḥammad. Es un pájaro que se parece a una perdiz pequeña, pero su cuello es de color rojo, su pico y sus patas son rojos como los de la perdiz, y la parte inferior de las alas es a manchas blancas y negras.

Al-Jūz. Es ligero como el francolín (*durrāŷ*), y conviene contra la diarrea si se come una vez cocido con vinagre.

***Minhāŷ*.** El mejor es el que se caza en época otoñal, bien cebado y jugoso, pues es equilibradamente caliente. Estriñe el vientre; es muy aconsejable para las personas que están convalecientes; no es conveniente para aquellas otras que deseen combatir la pesadez. No es aconsejable que lo coman durante mucho tiempo aquellas personas que gocen de buena salud, sobre todo aquellas que hagan mucho ejercicio. Es necesario que, para estos, se cocine como una *harīsa* (plato de trigo cocido y carne picada) para incrementar su valor alimenticio.

***ṬĪFÀ*. ESPADAÑA**[114]**.**

En el ***Ḥāwī*** se denomina *dādī.*

Dioscórides III. Es una planta que tiene las hojas parecidas a las de la juncia y un tronco liso en cuya parte superior nace una flor blanca y frondosa, que se asemeja a una mata espesa de pelo. Algunas personas la llaman *anṯīlī*[115]. Si esta flor se mezcla con grasa de cerdo lavada y rancia, cura las quemaduras. Crece en las marismas y en las aguas estancadas.

***ṬĪB AL-ʿARAB*. JUNCO OLOROSO**[116]**.**

Es el *iḏjir* [B 214v].

***ṬĪTĀN*. PUERRO SILVESTRE**[117]**.**

---

(113) *Tetrastes bonasia* L. = *Bonasa bonasia* L., “grévol común”
(114) *Typha latifolia* L.
(115) Del gr. ἀνθήλη, “penacho de junco en flor”, sinónimo de τύφη en Diosc. III 118.
(116) *Cymbopogon schoenanthus* Spreng.
(117) *Allium ampeloprasum* L.

Es el *kurrāṯ al-barr*. Crece en las arenas según Abū Ḥanīfa, y lo trataremos, junto con el resto de sus especies, en la letra *kaf*.

ṬĪN MAJTŪM. TIERRA SELLADA

Galeno IX. Esta tierra procede de Lemnos y es la que algunos llaman "almagre de Lemnos" o "almagre lemnio" (*magra limniyya*); otros la denominan "sellos de Lemnos", debido al sello que, en este lugar, imprime sobre esta tierra la sacerdotisa del templo allí existente y consagrado a Artemisa. Esa mujer, responsable del templo de Artemisa, toma esta tierra con solemnidad y respeto, como ha sido siempre costumbre entre las gentes de aquel país y, sin llevar a cabo ningún sacrificio sino ofreciendo solo presentes que se hacen llegar a ese lugar en dicha ocasión, va con esta tierra a la ciudad, la moja con agua, y hace con ella una masa fina, que no deja de batir intensamente; a continuación, la deja hasta que se asienta y se sedimenta y, una vez sedimentada, tira primeramente el agua que se encuentra encima, coge la parte más grasa y pegajosa, y deja las piedrecillas y la arena que se han depositado en la parte inferior, pues es la parte grasienta y pegajosa lo único que se utiliza de todo ello. Seguidamente, deja secar esta tierra espesa y grasienta hasta que se convierte en una especie de cera blanda; entonces, hace trocitos pequeños y los presiona con el sello grabado con la imagen de Artemisa, y deja secar a la sombra estos trocitos de tierra sellada hasta que se les va la humedad. Cuando están bastante secos, se convierten en estos sellos, es decir, un medicamento conocido por todos los médicos con el nombre de "sellos lemnios" (*jawātīm limniyya*), "sellos de laguna" (*jawātīm buḥayra*)(118) o "barro sellado" (*ṭīn majtūm*); se les llama [A 185r] de esta manera debido al lugar en donde se imprime el sello, siendo conocidos vulgarmente por "almagre lemnio" debido a que el color de esta tierra es similar al color del almagre, y la única diferencia que hay entre ambos es que la primera, al manipularla, no mancha las manos, como sí ocurre con el almagre. Y añade que, esta colina de Lemnos, tiene toda ella un color rojo, y que no hay en ella ni árboles ni plantas ni piedras, sino tan sólo esa tierra roja, de la cual existen tres clases distintas; una de ellas es la que

(118) Se trata de una antigua confusión en griego provocada por el itacismo de la ēta pronunciada con el timbre de ípsilon, entre λημνία "lemnia", derivado de Λῆμνος, nombre de la isla, y λιμνία "palustre", derivado de λίμνη "laguna", que en árabe se ha reflejado traduciendo γῆ λημνία como *ṭīn buḥayra*.

hemos descrito al referirnos a la encargada de los asuntos del templo de Artemisa, y a la cual tan sólo se acerca la sacerdotisa de dicho templo; la segunda clase es un almagre que utilizan los carpinteros, especialmente, [B 215r] para cubrir las hebras de la madera; y la tercera es el polvillo de la tierra de aquella colina, que tiene la propiedad de limpiar, y que se utiliza para lavar el lino y otras telas.

En cuanto a lo que he leído en la obra de Dioscórides y en otros libros puedo decir que la tierra procedente de Lemnos se mezcla con sangre de macho cabrío, y es aquella sacerdotisa encargada del templo la que coge esa tierra amasada con sangre, la junta y hace con ella estos sellos, conocidos con el nombre de "tierra sellada". Deseé entonces ver con mis propios ojos esta mezcla, conocer las proporciones de tierra y sangre, y supervisarla yo mismo, como en otro tiempo hice viajando a la isla de Chipre porque me había interesado por las minas que hay allí, e igualmente había hecho visitando la depresión del Jordán (*al-Gawr*) en Palestina, por causa del betún de Judea (*qafr al-yahūd*) y otras muchas cosas que se encuentran allí y que merece la pena ver personalmente. Así pues, no tuve pereza en ir a Lemnos, saliendo de Italia y continuando hasta llegar a Macedonia (*Māqdūnyā*); recorrí toda esa tierra y llegué a la ciudad conocida con el nombre de Filippi (*Fllnīs*) que se encuentra en la vecindad de Tracia (*Trāfà*); luego partí de allí hacia el mar cercano a esta comarca, recorriendo para ello alrededor de 120 millas; después, me fui de allí en un barco, primeramente a Thassos (*Tāsūs*), recorriendo unas 200 millas, y después, desde aquí me dirigí a la isla que llaman Lemnos (*Lmnūs*), que está a otras 700 millas, y de esta isla fui a Alejandría de Tróade (*al-Iskandariyya allatī fī Ṭrfā*), cuyos dos extremos están separados por una distancia de otras 700 millas. No he descrito estos viajes y estas distancias al tuntún sino que lo he hecho detalladamente, con el objetivo de que cualquiera que quiera visitar la ciudad llamada Hefestia (*Īfsṭyās*), la viera como yo la vi, y que pueda saber, por mi descripción, el lugar donde se encuentra, y se prepare bien para hacer este recorrido, pues en el este de esta isla llamada Lemnos se encuentra la ciudad de Hefestia, y al oeste, la ciudad llamada Myrina (*Mūrīna*). Justo cuando yo fui a esta isla, aquella sacerdotisa consagrada al templo de Artemisa llegó a esa colina y arrojó allí varios puñados de trigo y de cebada, e hizo otras cosas [B 215v] siguiendo las costumbres religiosas de las gentes de aquellas tierras; después, cargó aquella tierra en un carro, al que se subió ella también, y la llevó a la ciudad y, como he descrito anteriormente, la amasó e hizo de ella tierra sellada,

siendo ésta la tierra sellada conocida en todas partes; cuando observé aquello, se me ocurrió preguntar si acaso en un pasado la tierra se mezclaba con sangre de macho cabrío y de cabra como hacían unos pueblos, que a su vez, lo habían tomado de otros; entonces, todos los que escucharon mi pregunta se rieron de mí, pues estas gentes no eran gentes ignorantes, ya que eran duchos en la transmisión de las tradiciones de las crónicas del pasado de su país, en la narración de sus historias y en otras muchas cosas. Tomé también un libro de uno de sus sabios –que había vivido en el pasado en estas tierras– en el que se mencionaban las maneras de utilizar esta tierra traída de Lemnos y todas sus posibles aplicaciones; esto me incitó seriamente a probar este medicamento, y así lo hice, cogiendo alrededor de 20.000 sellos; ese hombre que me dio el libro, y que era considerado uno de los dirigentes de la ciudad de Hefestia, utilizaba este medicamento de distintas maneras, pues trataba con él las heridas recientes y ensangrentadas y las úlceras crónicas difíciles de cicatrizar; también lo utilizaba en el tratamiento de las mordeduras de víboras y otros bichos venenosos, dándoselas de beber a aquellos que temían ingerir algún veneno, o a aquellos que ya lo habían bebido, pues creía que este remedio, elaborado con bayas de enebro, es el que contiene, a su vez, una cantidad considerable de tierra sellada; ese hombre ya lo había probado y había observado que provocaba el vómito en la gente que lo tomaba y, de esta manera, hacía expulsar el veneno ingerido que se encontraba aún en el estómago. Después, lo probé yo también, y llegué a la conclusión de que las personas que habían tomado liebre marina y cantárida vomitaban al instante todo el veneno después de tomar la tierra sellada, e igualmente para quien se les manifestaba alguno de los síntomas posteriores típicos de esos dos venenos, una vez que expulsaban con el vómito todo el veneno que habían ingerido. No tengo conocimiento acerca de este [B 216r] medicamento elaborado con bayas de enebro mezcladas con tierra sellada, y tampoco sé si esta combinación posee el mismo poder [A 185v] contra otros venenos. En cuanto a aquel hombre que me dio el libro que contenía todo lo que he descrito acerca de esta tierra sellada, también afirmaba que se curaban con ella aquellos que habían sido mordidos por un perro rabioso si se les daba de beber mezclado con vino; igualmente añadía que esta tierra, mezclada con vinagre muy ácido, se untaba también sobre las heridas producidas por mordeduras y, por lo tanto, si se añadía vinagre, curaba las mordeduras de todo los bichos venenosos, al untarse sobre ellas y poniendo encima las hojas de algunos fármacos de los que sabemos que tienen poder para frenar la

putrefacción, especialmente, las hojas del medicamento llamado escordio o las hojas de la centaurea menor o las del marrubio. En lo que respecta a las heridas malignas infectadas, cuando utilizamos esta tierra sellada en su tratamiento, es tremendamente eficaz; su uso, en cualquier caso, depende del grado de putrefacción y de malignidad de las heridas, y eso es por lo que se puede untar sobre las heridas malolientes, flácidas y sucias la tierra sellada disuelta en vinagre muy ácido, cuya consistencia es la misma que la de la tierra humedecida que se obtiene al disolver las tabletas que utilizan cada uno de los médicos en ocasiones cómo estas. Cada médico utiliza una distinta: unos las tabletas *būluwāyidās*, otros las *fāsiyūn*, otros las *aydrūn*(119), etc. Todas ellas, tras haber sido secadas intensamente, sirven para curar las heridas malignas al tomarse, a veces con vinos dulces, a veces con zumo de uva y otras veces con vino enmelado o con vinos blancos o tintos, dependiendo, en cada caso, de lo más conveniente. Igualmente, se pueden tomar estas tabletas en determinadas ocasiones con vinagre, con vino, con oximiel o con vinagre rebajado con agua de miel. Esta tierra, también procedente de Lemnos, conocida como sellos o tierra sellada, es como todas las demás tabletas, por lo que se puede tomar en cada uno de estos casos, pues es un medicamento útil para cerrar las heridas frescas y para curar [B 216v] las heridas malignas persistentes o difíciles de cicatrizar.

Dioscórides V. Esta tierra, que se extrae de una cueva que se encuentra en las profundidades de la tierra y que se parece a un conducto subterráneo, se mezcla con sangre de cabra; las gentes del lugar le imprimen un sello con el dibujo de una cabra, y llaman a estos sellos *sfrāŷīs*(120), nombre que hace referencia al dibujo impreso en el sello, esto es, una cabra. Bebida, es un extraordinario antídoto contra los medicamentos mortales. Tomada tanto antes cómo después de ingerir un veneno, ayuda a expulsarlo provocando el vómito

(119) Tres nombres de medicamentos de Galeno, τροχίσκος Πολυείδου (πολυειδής, lit. "de muchas apariencias") καὶ Πασίωνος ("de Pasíon", nombre propio) καὶ Ἄνδρωνος ("de Ándron", nombre propio), que aparecen juntos en al-Rāzī (confundido Πασίων con πρασίον, "marrubio"): أقراص **أندرون** وأقراص **فراسيون** وأقراص **فولويدوس** (Ḥāwī 21 s.v. مرارة) y Avicena: دواء **أندرون** و**فراسيون** وأقراص **بولواندروس** (*Qānūn* 4.3.1.). En la farmacopea europea también se citan juntos: *trocisci / pastilli Polyidae, Passionis & Andronis* y en la española "*trociscos de Pasión o Andrón o Poliída*", así dice, por ejemplo, en la *Therapeutica. Methodo de Galeno en lo que toca a Cirugia*, trad. Hieronymo Murillo, Çaragoça 1572, pág. 97.

(120) En gr. αἰγὸς σφραγίς, lit. "sello de cabra".

de todo el veneno ingerido; sirve contra las picaduras y mordeduras venenosas de los animales; y se utiliza también en la preparación de algunos medicamentos compuestos.

Māsarŷawayh. Triturada y mezclada con vinagre, aceite de rosas y agua fría, y untada esta mezcla sobre los tumores calientes, los alivia y los cura; corta las hemorragias dondequiera que se produzcan.

Ibn Sīnā dice en su libro *al-Adwiya al-qalbiyya* que la tierra sellada se encuentra en el punto humoral medio entre el calor y el frío, muy parecido a la constitución humoral del hombre, sin embargo, es más seca que húmeda aunque tiene una intensa humedad mezclada con su sequedad y, por eso, es viscosa y pegajosa; tiene una propiedad asombrosa para fortificar el corazón y alegrarlo en medida considerable; es un antídoto beneficioso capaz de neutralizar todos los venenos; tomada tanto antes como después de la ingestión del veneno, empuja a vomitarlo; parece que tenga la propiedad de iluminar el corazón, alegrarlo y restaurarlo, todo ello ayudado por su viscosidad y astringencia, con lo que el espíritu aumenta su solidez y es empujado a alegrarse y fortalecerse.

Masīḥ. En tiempo de peste es bueno tomarla triturada y en infusión.

Al-Jūz. La mejor es aquella que huele como el alumbre, y que al aplicarla sobre una herida sangrante, corta la hemorragia.

Bawlus. Si se prepara con ella una lavativa después de haber lavado los intestinos, primero con agua enmelada y después con agua salada, cura la disentería excoriante.

***ṬĪN AL-ARḌ*. TIERRA DEL PAÍS.**

Es el *ibliz*.

Galeno. He visto que esta tierra mantecosa y grasienta es usada por los habitantes de Alejandría y de Egipto, unos por elección propia y otros por una revelación a través de un sueño. En Alejandría he visto también que muchas personas que padecen de bazo y de hidropesía utilizan esta tierra untándosela en las piernas, los muslos, los antebrazos, los miembros, la espalda, la cabeza y las costillas, y les hace un gran bien. Por eso, esta untura conviene contra los tumores crónicos, y los flácidos y blandos. Por lo que a mí respecta, conozco gente, cuyo cuerpo se había puesto flojo todo él por la gran pérdida de sangre por abajo, y que hizo un gran aprovechamiento de esta untura. Otras personas curan con esta tierra los dolores crónicos, y está demostrado que en algunos

miembros del cuerpo cura estos dolores y los hace desaparecer.

Dioscórides V. Todas las arcillas(121) empleadas en medicina tienen el poder de ser astringentes, refrescantes y obstructoras. Se diferencian unas de otras por la especie, [A 186r] pues con cierta preparación cada una es útil para distintos propósitos. De la tierra de Eretria (*arāṭryās*), término que significa tierra labrada(122), existe una variedad blanca, intensamente blanca, con estrías; igualmente, hay otra de color ceniciento. La mejor es la que tiene el color parecido a la ceniza, muy blanda, y que frotada sobre el cobre, deja una marca de color verdoso; se lava como el albayalde de plomo o de la siguiente manera: coge la cantidad que quieras, machácala hasta pulverizarla y vierte sobre ello agua; luego, déjala hasta que se filtre y, después, le tiras el agua, coges la arcilla y la dejas secar al sol; a continuación, la coges de nuevo, la trituras otra vez y vuelves a verter sobre ello agua, repitiendo esto durante todo el día; cuando llegue la noche, déjalo hasta que se filtre el agua y, al amanecer, cuélala y tritura la arcilla al sol; haz con ello pastillas si se puede. Si es necesario usarlas tostadas, coge un trozo de tierra del volumen de un garbanzo, introdúcelo en un recipiente de cerámica con muchas perforaciones, tapa la boca, ponlo al fuego y ventea continuamente. Cuando la arcilla adquiera color de ceniza negra, retíralo del fuego.

Galeno. La arcilla llamada Eretria es más potente que la que se importa de Creta, pero no tiene tal exceso de poder que llegue a quemar. Si se lava, se pone blanda como lo hacen las otras clases de arcilla que hemos descrito. Es posible que no sea suficiente lavarla una sola vez, por lo que se lava una segunda, como se hace con la cimolea. Algunas personas incluso la tuestan, consiguiendo con esto hacerla más suave, al tiempo que se hace más activa, hasta que incluso llega a cambiar, adquiriendo propiedades disolutivas. Si después de quemarla se lava, se reduce su acritud, ya que la deja en el agua, le queda la suavidad que había adquirido al quemarse y se vuelve más seca aún. Por ello, cuando se utiliza para curar las llagas, y debido a esas propiedades que comparte con las demás arcillas, es más eficaz que las demás cuando se lava después de tostarla. También conviene en el caso de las úlceras en las cuales no se regenera la

(121) Dsc. V 151, γῆ δὲ πᾶσα "todo tipo de tierra".

(122) Etimología popular probablemente de origen andalusí, que no responde al texto griego ni aparece en la versión árabe editada por Terés (Tetuán 1952:439). Se ha glosado el término de Dsc. V 152, Ἐρετριάδος γῆ, "tierra de Eretria", ciudad de Eubea, como si viniera del término latino *arātrum* "arado".

carne con facilidad y que son de difícil cicatrización. Hay dos clases de esta tierra llamada Eretria: una, cuyo color se asemeja al de la ceniza y la otra, que es de color blanco. La de color ceniciento es la mejor de ambas.

Dioscórides. El poder de esta tierra es astringente, refrigerante y ligeramente emoliente; rellena de carne las úlceras y cierra las heridas sangrantes nada más producirse.

***ṬĪN SĀMŪS*. TIERRA DE SAMOS.**

Dioscórides. Hay una tercera variedad llamada *ṣāmiyāgà*(123), término que significa tierra de Samos. Conviene elegir la que sea muy blanca y ligera, que al ponerla en contacto con la lengua, se pegue a ella como la cola, y que al mojarla con agua, se disuelva rápidamente; que, además, sea blanda y se desmenuce con facilidad, como es [B 218r] la variedad llamada “emplasto adherente” (*qūlūryūn*). Hay dos clases de esta tierra: una de ellas es la que hemos descrito, y la otra es la llamada *asṭrā*, es decir, “estrellas”, también llamada “estrella de tierra” (*kawkab al-arḍ*) y “estrella de Samos” (*kawkab Sāmūs*). Esta tierra es compacta y laminosa al modo de la piedra de afilar.

Galeno. Nosotros utilizamos la especie llamada *kawkab Sāmūs* en el tratamiento de las hemorragias, dondequiera que se produzcan, y en el tratamiento de las úlceras de los intestinos antes de que se inicie el proceso de putrefacción, poniendo una lavativa y después de lavar las úlceras con el aguamiel que se dice que tiene el mérito de no estar mezclada [*ṣarūfa*], es decir, con poca agua(124), y después con agua salada; a continuación, se prepara una lavativa con esta tierra y agua de llantén; también se da de beber disuelto con vinagre muy rebajado con agua; conviene contra los tumores calientes, especialmente si estos se encuentran en las partes del cuerpo que tienen exceso de humedad o que son blandas, como los senos y los testículos, y en toda la carne mórbida conocida como glándulas. Para ello, se utiliza esta arcilla después de haberla triturado, amasado con agua y mezclado con aceite de rosas, en tal medida que no permita que la mezcla se seque. Esta tierra, mezclada de la manera que hemos descrito, es muy eficaz contra los tumores calientes y contra

---

(123) Así también en el Dioscórides árabe (Terés 439), formando una sola palabra con las dos del gr. Σαμίας γῆ “tierra samia o de Samos”, Dsc. V 153.

(124) Todo este giro ha ido adoptando la traducción de lo que en griego se expresaba con una fórmula sencilla: μελικράτῳ ἀκρατεστέρῳ (*melicrato meraciore* “con aguamiel sin mezcla”), Galeno, *Opera omnia*, ed. C. Gottlob Kühn, Leipzig 1826, vol. 12, pág. 179.

los tumores de los uréteres en fase inicial, igualmente contra los flujos que bajan a las piernas de los enfermos de gota y, en general, en todos los casos en los que se quiera enfriar ligeramente y aliviar el dolor.

Dioscórides. El poder de esta tierra, su forma de quemar y de limpiar son parecidos a los que tiene la tierra llamada Eretria. Corta las hemorragias y, si se da de beber mezclada con flor de granado silvestre, contra las menstruaciones abundantes; mezclada con agua y aceite de rosas y untada sobre las mamas y los testículos hinchados, reduce la hinchazón y corta la exudación; bebida con vino, sirve contra las mordeduras de los bichos venenosos y contra los preparados mortíferos. Hay en la tierra de Samos una piedra que utilizan los orfebres para pulimentar –siendo la mejor la blanca y dura– que tiene virtud refrigerante y astringente. Bebida, conviene contra los dolores de estómago y puede confundir los sentidos; tomada con leche, es útil contra las cataratas y las úlceras que aparecen en los ojos. Se cree que si una mujer con dolores de parto la utiliza a modo de colgante, acelera el alumbramiento y, a las embarazadas, les impide abortar.

ṬĪN ŶAZĪRAT AL- MAṢṬAKÀ [B 218v]. **TIERRA DE QUÍOS Y TIERRA DE SELINUNTE**

Hay una especie llamada [A 186v] *jiyā* o tierra de *jiyā* que es la isla de la almáciga o la isla de Quíos (*Jiyūs*)(125).

Dioscórides. Conviene elegir aquella cuyo color es blanco tirando a ceniciento, parecido al color de la tierra proveniente de Samos. Esta tierra es fina y laminada, adoptando sus fragmentos formas diversas. Su poder es parecido al de la tierra de Samos. Proporciona brillo a la cara y al resto del cuerpo, y se puede utilizar para lavarse en el baño en lugar del natrón. La tierra llamada de Selinunte (*sālnūsyā*)(126) tiene las mismas propiedades que la tierra llamada *jiyā*. La mejor es la de color blanco intenso, fácil de desmenuzar y que, al humedecerla, se disuelve rápidamente.

Galeno. La tierra procedente de Selinunte y la procedente de Quíos tienen ambas el poder de aclarar intensamente y, por ello, vienen siendo utilizadas por muchas mujeres como mascarillas cosméticas; ambas son los mejores remedios

(125) Dsc. V 155.1, χία γῆ “tierra de Quíos (isla del Egeo)”.
(126) Dsc. V 155.2, σελινουσία γῆ “tierra de Selinunte (antigua ciudad del suroeste de Sicilia)”, quizá se trate de una marga.

para tratar las úlceras producidas por las quemaduras, pero carecen de la propiedad que tiene la tierra de Samos para aliviar los tumores calientes que aparecen en los senos, las ingles, los testículos y partes de cuerpo parecidas.

***ṬĪN QĪMŪLYĀ*. TIERRA DE CIMOLOS**(127)**.**

Dioscórides. Hay dos variedades, una blanca y otra purpúrea. Esta segunda es grasienta y fría al tacto, siendo la mejor de las dos.

Galeno. Su poder es compuesto, y eso se debe a que combina cualidades frías y disolutivas. Esta tierra, al lavarse, pierda la cualidad disolutiva pero, si no se lava, conserva ambas cualidades. Si se unta mezclada con vinagre –preferiblemente no muy ácido– sobre una quemadura al momento de producirse, es muy beneficiosa; si el vinagre fuera muy ácido, lo mejor es mezclarlo con un poco de agua. Asimismo, todas las tierras ligeras, mezcladas con vinagre y agua, también convienen contra las quemaduras y evitan que la zona afectada se llene de ampollas, siempre que se unte sobre estas quemaduras nada más producirse.

Dioscórides. Ambas variedades, desleídas en vinagre, eliminan las hinchazones de las paperas y otras, disolviéndolas. Ambas, aplicadas en forma de unción sobre las quemaduras [B 219r] nada más producirse, las alivia e impide que se llene la zona de ampollas. Igualmente ambas disuelven los tumores duros que aparecen en los testículos y los tumores calientes que se dan en todos los órganos del cuerpo; además, se aplica sobre la erisipela. En general, si se usan las tierras auténticas, sus utilidades son muchas.

Ibn Ḥassān. La gente de Basora llama a la tierra de Cimolos “barro puro” (*ṭīn ḥurr*). Hay muchas especies: la de Armenia, la de Siŷilmāsa y la de Al-Andalus. La de Armenia, que aún no hemos visto, es la mejor de todas; le sigue la de Siŷilmāsa, que posee un poder curativo superior a la de Al-Andalus, es de una intensa blancura, dura y compacta, no se rompe fácilmente y no se disuelve en el agua con rapidez; sin embargo, una vez disuelta, es mucho más viscosa que las otras. Por lo que respecta a la tierra de Al-Andalus, hay dos clases: una blanca y otra negra. La blanca, que es extremadamente blanca, es la que se utiliza como medicamento, pero la negra es dañina y no tiene ninguna utilidad.

Muḥammad ibn ʿAbdūn. El “barro puro” (*ṭīn ḥurr*) es el “barro viscoso” (*ṭīn ʿilk*), limpio de arena y piedras.

---

(127) Dsc. V 159 κιμωλία γῆ “tierra de Cimolos (isla del Egeo, de las Cícladas)”, probablemente arcilla o greda. Es la llamada tierra *cimolia* o *cimolea* en textos castellanos del s. XVI.

ʿAlī ibn Muḥammad. El “barro puro” (*ṭīn ḥurr*) es el que no tiene ni arena ni piedras. A veces se llama así a la tierra de Šīrāz a causa de su pureza y homogeneidad. Es una tierra muy blanda, de un color verde intenso, más verde que la arcilla, aproximándose incluso su color verdoso al del cardenillo. Ahumada con cáscara de almendra, adquiere un color rojizo y un sabor agradable, y se puede comer; pero rara vez se come si no está ahumada.

ʿAlī ibn Razīn. El “barro puro” (*ṭīn ḥurr*) es frío y seco de una manera equilibrada. Conviene contra todo tipo de inflamaciones calientes si se deja macerar y se coloca sobre la zona inflamada. Añade en su *Kitāb al-ŷawhara* que esta tierra, mezclada con vinagre y untada sobre las picaduras de las avispas, calma el dolor.

Ibn Samŷūn. Algunos médicos dicen que a falta de tierra de Cimolos, se puede sustituir ésta por la misma cantidad de la de Egipto (*ṭīn Miṣr*).

Dioscórides. Entre las diversas clases de tierra hay una llamada *pnigitis* (*fngīṭs*)(128), término que en griego significa “que ahoga”. Tiene un color parecido al de la tierra llamada de Eretria (*arāṭryās*), aparece en terrones macizos, es fría al tacto y, al ponerla en contacto con la lengua, aumenta su viscosidad y se queda colgando de ella como la miel. El poder de esta tierra es parecido al de la tierra de Cimolos, aunque algo menor. Hay gente que vende esta tierra [B 219v] fraudulentamente en el lugar de la tierra de Eretria.

Galeno. Su poder es parecido al de la tierra de Cimolos; su color, sin embargo, es muy distinto, ya que es negro como el de la ampelita (*ṭīn karmī*), y es pegajosa como la tierra de Samos, o incluso más.

Dioscórides. La tierra que está en las paredes de los hornos(129), que se ha cocido intensamente y se ha vuelto roja, tiene las mismas propiedades que la cerámica de los hornos. Hay otra variedad, llamada tierra de Melos *(mīlyāgī)*(130) o *ṭīn yldqw* o *ṭīn qrīṭs*, que es una tierra cuyo color es parecido a una de las dos clases de la tierra [A 187r] llamada de Eretria, es decir, la de color ceniciento; también es áspera y, si se frota con los dedos, se escucha un chirrido como cuando se raspa la piedra pómez; su poder es semejante al del alumbre, aunque algo más débil, manifestándose esto también en su sabor, ya que reseca

(128) Dsc. V 157, πνιγῖτις γῆ, “tierra que ahoga”.

(129) Dsc. V 158.1, ἐκ τῶν καμίνων γῆ, “tierra de los hornos”.

(130) Dsc. V 159 μηλία γῆ “tierra de Melos (isla del Egeo, de las Cícladas)”, tierra aluminosa grisácea de origen volcánico. De los dos sinónimos siguientes el primero no está claro, el segundo es el mismo que más adelante se cita como “tierra importada de Creta”.

ligeramente la lengua, no demasiado; tiene la propiedad de limpiar la suciedad de la piel y aclarar la epidermis del cuerpo, mejorando su color; da brillo al pelo, elimina el vitíligo y la sarna ulcerada; es utilizada también por los pintores para fijar los colores y evitar así que las pinturas se deterioren con el paso del tiempo; y entra a formar parte en la composición de los medicamentos llamados *ˀjlūdy*(131). Conviene escoger de esta tierra y de las demás clases, aquella que no contenga piedrecillas y la que provenga de las proximidades de la mina de la que se extrajo, y la que es suave, fácil de deshacer y de disolverse y que, mezclada con algo de humedad, se disuelva con rapidez.

Galeno. En cuanto a la tierra importada de Creta, diremos que es parecida a estas otras variedades, aunque es mucho más débil; prima en ella su naturaleza etérea y tiene brillo. Por ello, la gente se sirve de esta tierra para limpiar las vasijas de plata cuando se ensucian; por eso, es conveniente utilizarla en todas las superficies en las que se precise limpiar sin quemar.

ṬĪN KARMĪ. TIERRA BITUMINOSA(132).

Dioscórides. Hay una variedad de esta tierra llamada *ambālīṭis*, término que significa “tierra para la viña” (*karmī*), y a la que hay gente que llama *farmāqīṭis,* palabra que deriva de *farmāqun*, que quiere decir “medicamento”. Esta tierra se encuentra en la ciudad llamada Seleucia, en Siria. Se aconseja [B 220r] escoger la que es de color negro y parecida a los carbones alargados que se obtienen de la madera de cedro, cuya forma se asemeja a la leña partida y es un tanto astillosa y pulimentada, y no tarda en disolverse si se la machaca y se vierte sobre ella un chorro de aceite. En cuanto a aquella que tiene un color blanco ceniciento y no se diluye, es conveniente saber que es dañina.

Galeno. Esta tierra es denominada “tierra para la viña”, no porque se planten en ella las parras, sino porque al untarla en las vides, mata los gusanos que se desarrollan en ellas al comienzo de la primavera y cuando aparecen las primeras hojas, comiéndose los brotes de la planta y deteriorándola. Por ello, los agricultores untan esta tierra en la base de estos brotes, y la llaman “tierra de viña” y “tierra de parras”. El hecho de que mueran los gusanos demuestra las

---

(131) Transcripción alterada del gr. χλωρή “verde”, nombre de cierto ungüento citado en Dsc. V 159.

(132) Dsc. V 160 ἀμπελῖτις γῆ “tierra de la vid (porque la sana)”, ampelita, pizarra blanda aluminosa manchada de antracita. Su sinónimo es φαρμακῖτις.

cualidades venenosas que posee esta tierra, lo cual está muy lejos de las cualidades que tienen todas las demás tierras que se utilizan como remedios medicinales. Esto se debe a que esta tierra está muy cerca de la naturaleza mineral, y tan sólo se mezcla con los medicamentos en los casos en que conviene resecar ligeramente, limpiar y disolver.

Dioscórides. El poder de esta tierra es estíptico, emoliente y refrescante. Se utiliza en los colirios que hacen crecer las pestañas, y también para el pelo. Igualmente, se frotan con ella las vides cuando comienzan a formarse sus brotes y a echar hojas, con el fin de evitar que se los coman los gusanos, pues esta tierra los mata.

***ṬĪN ARMANĪ.* TIERRA DE ARMENIA.**

Galeno. Se importa de la región de Armenia cercana a la Capadocia. Es una tierra muy seca, de un color amarillento y que se tritura con facilidad como ocurre con la cal; al igual que ésta, al machacarse no encontramos en ella restos arenosos, ya que cuando se tritura alcanza su punto óptimo de finura, sin gránulos, como le ocurre a la cal y al talco, aunque no es tan ligera como éstos, sino que es más compacta y no tan etérea; por esta causa, confunde a quien la mira sin detenimiento, creyendo que es una piedra.

En cierta ocasión un hombre nos la dio en una situación de epidemia y de peste negra, y la gente la llamaba talco, aunque no es tan ligera, sino más compacta. La tierra de Armenia reseca de modo extraordinario, por lo que es muy útil contra las úlceras intestinales y la diarrea, contra la hemoptisis, la menorragia, los catarros y las llagas putrefactas de la boca; también le conviene a quien le desciende materia desde la cabeza hasta el pecho. Por eso, es beneficiosa para quien padece de disnea, antes que se haga crónica, para los tuberculosos, pues deseca las heridas que hubiera en los pulmones hasta que dejan de toser, a menos que se cometa un gran error en su preparación y cambie el aire, llevando al enfermo a un estado de empeoramiento. Los que padecen asma y disnea crónicas en tiempos de peste negra, cuando beben este medicamento, se curan con rapidez. En cuanto a los que no les surte efecto, mueren y de nada les sirve tratarse, siendo esto un indicio de que eran ya incurables. Esta tierra se bebe con un vino suave, de textura ligera, en una mezcla proporcionada, cuando el enfermo no esté febril o la fiebre no sea alta, y cuando la fiebre sea persistente, el vino se rebaja con bastante agua, aunque las fiebres que se produzcan en época de peste no sean fuertes e intensas. En cuanto

a las heridas que deben secarse, no veo la necesidad de enumerar las cualidades de esta tierra, así como su efecto sobre ellas.

Isḥāq b. ˤAmrān. Esta tierra es de color rojo tirando a negro, de aroma agradable, de sabor terroso y se adhiere a la lengua; es fría y seca en primer grado. Conviene a los que padecen peste bubónica, tanto si se toma por vía oral como si su uso es tópico. Se puede sustituir por la misma cantidad de tierra del Ḥiŷāz, llamada en al-Andalus *anyibār*.

Al-Dimašqī. Saca del ano las costras de las hemorroides y recompone las quebraduras.

Otros. La mejor es la de color rosado y de tacto suave. La tierra *alānī* tiene propiedades parecidas, y conviene contra las fracturas óseas si se unta sobre éstas, mezclada con jugo de acacia.

***ṬĪN NĪSĀBŪRĪ*. TIERRA DE NĪSĀPŪR.**

Es la tierra comestible.

Ibn Samŷūn. Dice Al-Rāzī que la tierra así llamada es la de Nīsāpūr.

Ṯābit b. Muḥammad. Es una tierra blanca, de agradable sabor, que se come cruda o asada.

Dice **ˤAlī b. Muḥammad** que la tierra comestible es la tierra de Nīsāpūr. Es una arcilla pura, de color blanco intenso como el albayalde, dulce al paladar y que empalaga la boca por su intenso dulzor; su sabor es algo salobre, pero si se humea, disminuye su salinidad y se vuelve agradable al gusto. Hay quien la lava y la amasa con agua de rosas mezclada con un poco de alcanfor, obteniendo pastillas, tabletas y similares. Otros la elaboran con almizcle, alcanfor y otras fragancias hasta que toma el aroma de estos, y la toman después del vino, pues perfuma el aliento y calma los ardores de estómago.

Dice **Muḥammad b. Zakariyyā** que la tierra comestible es fría y fortifica el cardias disminuyendo las náuseas. Añade en el *Kitāb dafˤ maḍarr al-agḏiya* que la tierra de Nīsāpūr calma el vómito causado por la insalubridad de los alimentos dulces y grasos si se toma un poco tras la comida, especialmente macerada con sosa, rosa, juncia, esquenanto, cubeba y cardamomo. Creo que esta tierra no genera obstrucción ni piedras en los riñones y la vejiga como ocurre con las demás arcillas, en especial la enérgica y frita que no se desmenuza ni se pega a la boca en contacto con la saliva. No es conveniente administrar arcillas a que los que tienen los conductos del hígado estrechos, a los que tienen tendencia a genera cálculos en sus riñones y, en general, a todos

aquellos que son de cuerpo delgado y de piel amarilla, pálida y lívida.

Añade en su *Maqāla fī l-ṭīn* que la tierra de Nīsāpūr tiene la propiedad de fortalecer el cardias y es útil contra las náuseas y las afecciones de cólera, contra el vómito continuado de los alimentos, contra la debilidad estomacal, contra el exceso de salivación durante el sueño y contra el hambre canina acompañada de diarrea.

Yo he salvado con ésta tierra a un hombre de un cólera muy serio, que se había agravado por la intensidad del vómito, y para quien la muerte se hacía inminente, pues ya comenzaban las convulsiones. Así pues recurrí a esta arcilla cuando no me habían servido ya ni los granos de granada ni las pastillas de lináloe ni ningún otro medicamento por el estilo, como los jarabes y los alimentos calmantes del vómito compulsivo que ya le había administrado. Llegado a este punto, molí treinta adarmes de esta tierra y me dispuse a freírla, darle forma y salarla, dándosela de beber diariamente en tres tomas, dos de ellas con agua de manzana ácida y una con una cocción de juncia, y las náuseas y las molestias se aliviaron rápidamente. Lo más sorprendente de todo esto fue que el hombre se fortaleció y se animó como si el medicamento le hubiera alimentado. También lo usé en el tratamiento de las afecciones estomacales, contra las náuseas y contra las molestias que se producen después de comer. He de apostillar que a quien le ocurra esto, ha de tomar una pequeña cantidad después de la comida, ya que así se le aliviará la indigestión, el escalofrío de estómago y la tendencia tanto al vómito como a la diarrea, pues deseca rápidamente el estómago y fortifica su parte superior, anulando el vómito y las molestias. Lo considero el más satisfactorio de los medicamentos en el tratamiento de las afecciones estomacales y, especialmente, para aquellas personas que no presentan hígados obstruidos ni un notable estrechamiento de sus conductos. A estos raramente les perjudica sino que, al contrario, les conviene y les sienta bien. También he tratado con esta arcilla a los que sufren de una considerable salivación y a los que padecen un hambre canina, y todos ellos se curaron por completo.

ṬĪN ḤURR. TIERRA PURA.

Ha sido tratada junto con la de Cimolos.

الفنادق
فنادق التجار المسيحيين في الدولة الحفصية

ناصر **جبار**
(جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر)

BIBLID [1133-8571] 16 (2010) 77-89

Resumen: “*Al-fanādiq*. Los fondacs de los comerciantes cristianos en la dinastía *ḥafṣī*”. Este artículo trata de arrojar luz sobre la institución de los fondacs en el Magreb oriental gobernado por la dinastía *ḥafṣī* entre los siglos séptimo y décimo de la Hégira, abordando en primer lugar el origen y sentido técnico del término para pasar después al análisis de su contenido y sus características principales.

Palabras clave: Fondac, dinastía *hafsī*, historia del Magreb oriental

Abstract: “The *fanādiq*. *Fanādiq* of Christian traders in the *ḥafṣī* dynasty”. This paper seeks to throw light on the institution of *fanādiq* from seventh to tenth Islamic centuries, dealing firstly with the origins and technical meaning of the word, providing thereafter and scrutiny of its contents and main features.

Key words: *Fanādiq*, *ḥafṣī* dinasty, history of Eastern Maghreb.

ملخص البحث: يسعى هذا البحث إلى تسليط بعض الضوء على مؤسسة الفنادق في المغرب الأدنى الذي كانت تحكمه الأسرة أو الدولة الحفصية فيما بين القرن السابع الهجري والقرن العاشر الهجري. وسنبدأ هذا بدراسة أصل الكلمة ومعناها الاصطلاحي، وننهيه بتحليل طبيعة المؤسسة وأهم ملامحها.

كلمات مفاتيح: الفنادق، الدولة الحفصية، تاريخ المغرب الأدنى.

تمهيد

تمثل نهاية الدولة الموحدية في الغرب الإسلامي خلال القرن السابع الهجري الموافق للقرن الثالث عشر الميلادي، وقيام الدول الثلاثة الكبرى – الحفصية في المغرب الأدنى والزيانية في المغرب الأوسط والمرينية في المغرب الأقصى – على أنقاضها نقطة تحول كبرى في علاقات هذا الجزء المهم من العالم الإسلامي مع القوى المسيحية في الغرب الأوروبي بصفة عامة والجانب التجاري منها بخاصة؛ وذلك نظرا للتسهيلات التي وضعتها هذه الدول الجديدة لصالح التجار المسيحيين والتي أزالت بها جل الصعوبات والتعقيدات التي كانت أيام الموحدين. وفي مقدمة هذه التسهيلات القبول بمبدأ التعامل التجاري في إطار منظم وبشكل مستمر من حيث أن هذا التعامل ضرورة تتطلبها المصالح المشتركة الدائمة بين الطرفين. وثاني هذه التسهيلات هي فتح موانئ هذه الدول أمام التجار المسيحيين والسماح لهم بممارسة نشاطهم المهني فيها مع ضمان أمنهم وأمن سفنهم وحرية تنقلهم بسلعهم في الأسواق الداخلية دونما قيود إلا بما تنص عليه المعاهدات.

لقد نتج عن هذه التسهيلات ازدهار ملحوظ في التبادل التجاري فتوسعت العمليات، وزاد حجم المبادلات وكميات المواد المتاجر فيها بحيث صارت إقامة التجار، أو من ينوب عنهم، بصورة دائمة في الموانئ والمدن التي لديهم فيها مصالح أمرا ضروريا وملحا. فظهرت الفنادق وهي مؤسسة تمثل جانبا مهما من العلاقات التجارية بين البلدان الإسلامية والقوى المسيحية الأوروبية بصفة عامة وحياة التجار الأوروبيين في البلدان الإسلامية بخاصة. وسيسعى هذا البحث إلى تسليط بعض الضوء على هذه المؤسسة في المغرب الأدنى الذي كانت تحكمه الأسرة أو الدولة الحفصية فيما بين القرن السابع الهجري الموافق للقرن الثالث عشر الميلادي والقرن العاشر الهجري الموافق للقرن السادس عشر الميلادي.

الفنادق : المعنى اللغوي والاصطلاحي

الفنادق جمع فندق وهي، حسب الأصمعي[1]، كلمة معربة، أي دخيلة على اللغة العربية دون أن يذكر أصلها. وحسب طوبيا العنبسي[2] فإن الكلمة يونانية الأصل مأخوذة من لفظ ***Pandochai*** أو ***Pandokeion*** حسب لاروس[3]، ويتركب هذا اللفظ من شطرين: ***Pan*** ويعني: كلّ و***Dochanai*** ويعني: قَبلَ وأخذ أو يقبل ويأخذ، من حيث هما يدلان على الاستيعاب والاحتضان، فيكون المعنى إذن:

(1) ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) : لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.

(2) طوبيا العنبسي: تفسير الألفاظ الدخيلة في العربية مع ذكر أصلها بحروفه.

(3) *Larousse Ethymologique*. ورسم الكلمة عند لاروس أصح.

يقبل ويحتضن ويستوعب كل شيء. ويمكن حسب هذا المعنى أن تدل هذه الكلمة، لغويا، على فضاء توضع فيه أشياء كثيرة. كما يمكنها أن تدل على مكان يقبل أو يستقبل عددا من الناس. وهنا نقترب من المعنى الاصطلاحي المقصود وهو منزل أو نزل، وهو ما ينطبق بدقة على الوظيفة التي يؤديها المبنى في الواقع. فكونه مخصصا للمسافرين فإنه يفترض فيه أن يحتضنهم ويستقبلهم بكل أمتعتهم ودوابهم، ويسمح لهم ببعض الاستقرار والراحة إلى حين قضاء حاجاتهم ومصالحهم.

وحسب ما نستنتجه من المصادر اللغوية العربية فإن ظهور هذه المؤسسة عند العرب وفي محيطهم التجاري، أي لدى الشعوب التي كانوا يتعاملون معها، ضارب في القدم. وهذا ما يفسر وجود الكلمة أو اللفظة في اللغة العربية منذ وقت مبكر؛ فيروي الفراء (144هـ – 208هـ)[4] أنه: "سمع أعرابيا من قضاعة يقول فنتق للفندق وهو الخان"[5] بمعنى أن الكلمة كانت مستعملة في بداية العصر الإسلامي؛ وهذا، دون شك، منذ ما قبل عودة العلاقات التجارية بين العرب، بهويتهم الإسلامية الجديدة، والمسيحيين. وكون الكلمة مستعملة في لهجة إحدى القبائل العربية الشمالية؛ فمن المؤكد أن دخولها إلى اللغة العربية قد تم في فترة أسبق قد تعود إلى ما قبل ظهور الإسلام. وهو ليس بالأمر الغريب إذا علمنا أن عرب الجزيرة، في الجاهلية، كانت لديهم علاقات تجارية واسعة مع عرب الشام، الذين كانت بلادهم أهم مركز تجاري وأهم معبر للقوافل التجارية في الإمبراطورية البيزنطية، وكذلك مع بقية شعوب شرق البحر المتوسط عامة الذين كانوا يقصدون أسواق هذه المنطقة. وكل هذه الشعوب مجتمعة كانت تعيش تحت هيمنة سياسية بيزنطية، وفي بيئة ثقافية متأثرة باللغة اليونانية. ولابد أن التجار العرب، وكل التجار القادمين من بعيد، كانوا يقيمون خلال رحلاتهم التجارية في إقامات يطلق عليها هذا الاسم اليوناني الأصل، العربي النطق والشهرة. وهذا ما جعل ابن منظور يفسر، في قاموسه الكبير، لسان العرب، هذه الكلمة اعتمادا على لغة أهل الشام على وجه التخصيص فيقول: "الفندق بلغة أهل الشام خان من هذه الخانات التي ينزلها الناس مما يكون في الطرق والمدائن"[6].

ولعل قدم دخول هذه الكلمة لغة العرب واشتهارها عندهم ثم إعادة نشرها في لغة العلاقات التجارية في عالم الشرق الأدنى والبحر المتوسط على لسانهم، إضافة إلى انتشار المؤسسة، في حد ذاتها، في بلادهم أكثر من أي بلاد أخرى هو الذي جعل أغلب أصحاب القواميس، بالرغم من اعتراف بعضهم صراحة بأن الكلمة دخيلة على اللغة العربية، مثل ابن منظور، وبإشارة البعض الآخر لأصلها اليوناني مثل القاموس

(4) الفراء (يحي بن زياد أبو زكرياء): القاموس المحيط. إمام مدرسة النحويين الكوفية من مؤلفاته "معاني القرآن" و"الحدود".

(5) الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب): إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي. دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي. مادة فندق.

(6) ابن منظور: لسان العرب، مادة فندق.

الفرنسي لاروس Larousse، يجمعون فيما بينهم على عروبة الكلمة. فابن منظور يشرحها لنا حسب ما تعنيه في لغة "أهل الشام" وهم عرب، ولم يهتم إطلاقا بمعناها في لغتها الأصل. وكذلك القاموس لاروس Larousse(7)، الذي يقول أولا إن "الكلمة عربية"، ثم ثانيا إنها– على سبيل الإشارة فقط– مأخوذة عن اليونانية، وتدل على المكان الذي ينزل فيه التجار. وكأن ابن منظور و محرري لاروس أرادوا إعطاء الأولوية والحق في امتلاك الكلمة إلى اللغة التي لها الفضل في استعمالها الاصطلاحي الشائع وفي إدخالها قاموس المعاملات التجارية.

أما المؤرخ الفرنسي لويس دو ماس لاتري L. de Mas Latrie(8)، وهو واحد من رواد مؤرخي العلاقات التجارية بين المسلمين والمسيحيين فيقول – دون الدخول في تفاصيل البحث في أصله كلمة فندق– إن الكلمة عربية ومعناها سوق أو مخزن، وتطلق على المكان المخصص لتخزين ولبيع السلع، وللإقامة الجماعية للتجار المسيحيين في البلاد الإسلامية. فكون الكلمة تطلق على مؤسسة منتشرة في كل المدن والموانئ العربية زيادة على كونها مستعملة في المعاهدات المبرمة بين التجار المسلمين والمسيحيين، علما أن النص العربي لهذه المعاهدات هو الأصل، فإن هذا، بالنسبة إليه، سبب كاف لاعتبار الكلمة عربية دون تردد.

وإذا كانت الكلمة قد دخلت إلى اللغة العربية منذ القدم، وصارت متداولة في كافة أنحاء العالم الإسلامي، فيما بعد، بحكم انتشار اللغة والثقافة العربيتين، فإنها كانت في الواقع أكثر استعمالا وانتشارا في بلدان الغرب الإسلامي منها في المشرق. كما أن معناها عندهم أدق وأوضح، لأنها تدل، قصرا، على المنشأة المخصصة لإقامة التجار الأجانب الذين يقصدون المدن والموانئ المغاربية ولتخزين سلعهم. في حين أن التجار المشارقة كانوا يستعملون إلى جانب كلمة فندق تسميات أخرى مثل الخان و كروان سراي ويستخدمون في حالات قليلة كلمة وكالة.

ومن الفائدة بمكان أن نشير إلى معاني هذه الألفاظ، ووظيفة كل منشأة لاستبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين الفندق.

فالخان كلمة فارسية تعني مكان الإقامة(9)، وهو من هذه الناحية يشبه الفندق بالمفهوم المغاربي. لكن الخان في الشرق يمكن أن يقع داخل المدن أو خارجها أو حتى بعيدا عنها، وهذا ما يستخلص من التعريف الوارد في اللسان "... ينزلها مما يكون في الطرق أو في المدائن"(10). فالخان يمكن إذن أن يقع بعيدا عن المدن

---

(7) *Larousse ethymologique: Fondouk*

(8) L. De Mas Latrie, *Relations*, p. 167

(9) أحمد السعيد سليمان: تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل، دار المعارف، القاهرة 1979: مادة خان.

(10) ابن منظور: لسان العرب، مادة فندق.

فيكون في الطرق الرابطة بينها وبين بعض داخل الإقليم الواحد، أو على نطاق أوسع في الطرق الرابطة بين الأقاليم أو بين الدول. لكنه عندما يكون على الطرق لا يكون، في حقيقة الأمر، لا خانا ولا فندقا بل يصير كروان سراي، لأن الخان والفندق مخصصان للإقامة الطويلة والمتاجرة في الوقت نفسه. أما كروان سراي، وهي كلمة فارسية أيضا، فتعني: استراحة القوافل(11). ومعناها يدل بصورة مباشرة وصريحة على وظيفتها. و فيما يبدو فإنها هي المنشأة التي أطلقت عليها بعض القواميس العربية تسمية: "خان السبيل"(12)، أي الخانات التي تقع في السبل أي الطرق، بعيدا عن المدن. وهي محطات للاستراحة فقط، ولا تصلح للمتاجرة، لبعدها عن المراكز التجارية والأسواق. كما أن الإقامة بها قصيرة، المقصود منها أخذ بعض الراحة من عناء الطريق، وربما التزود ببعض الحاجات الضرورية للاستهلاك الخاص، كالماء أو بعض الأغذية الأخرى، تحسبا للمرحلة القادمة. ولكونها تقع على الطرق فإنها لم تكن خاصة بالتجار لوحدهم بل هي مفتوحة لباقي أصناف المسافرين كالحجاج وعابري السبيل وغيرهم من المتنقلين بين المدن وبين الأقاليم وكذلك بين الدول.

ويعود سبب انتشار هذه المحطات، كروان سراي أو خانات السبيل، في الشرق إلى كون الرحلات التجارية والأسفار هناك تتم في أغلبها برا في المحاور الرابطة بين جزيرة العرب والشام وبلاد فارس وبيزنطة على مسافات طويلة يستغرق قطعها الأسابيع والشهور؛ وهي بالتالي تتطلب وجود الكثير من محطات الراحة للمسافرين ولوسائل نقلهم، التي هي الحيوانات من حمير وبغال وجمال، التي تحتاج هي الأخرى إلى الراحة. أما غياب هذه المحطات في الغرب فيعود، فيما نرى، إلى كون الرحلات، بمختلف مقاصدها، تتم في الغالب بحرا. ولهذا كانت الرحلة بين السواحل الأوروبية والسواحل المغاربية تتم على مرحلة واحدة دون توقف، لأن السفن كانت تستطيع توفير، بقدر مقبول من الراحة، المبيت لكل المسافرين أثناء الرحلة، فاستغني عن هذه المحطات.

أما الوكالة فهي متجر كبير يقيم فيه التجار ويبيعون سلعهم. وهي، على خلاف الفنادق، غير خاصة بالأجانب بل تتبع ما يمكن أن نسميه نقابات التجار المحليين. وتتواجد بكثرة في مدن المشرق. وتتوزع في المدينة حسب التخصص، بمعنى أن كل وكالة تتخصص في سلعة معينة. ومازالت بعض معالمها في القاهرة موجودة حتى اليوم مثل "وكالة البلح" و"وكالة الغوري". وربما ارتادها التجار الأجانب لكن لاقتناء بعض

---

(11) *Le petit Larousse illustré*، 1973

(12) الفيروزآبادي: القاموس المحيط. مادة فندق ومادة فنتق. بطرس البستاني: قاموس المحيط. مكتبة لبنان (دت) مادة فندق.

حاجياتهم فقط وليس للإقامة والمتاجرة.

هذه إذن هي بعض الفروق بين هذه المؤسسات من الناحيتين اللغوية والوظيفية، وهي فروق، إذا أردنا الدقة، محسوسة. ومن الغريب أن القواميس العربية، قديمها وحديثها، لم تشر إلى هذه الفروق، ولم تهتم بها إطلاقا، وراحت تفسر الكلمات بعضها ببعض دون توخي الدقة. فبالنسبة إليها جميعا، الفندق والخان وخان السبيل وكروان سراي هي كلمات مترادفة تدل على شيء واحد. وهو تفسير، كما رأينا، غير صحيح أو، على الأقل، غير دقيق.

وفي الحقيقة، فإن هذا الخلط غير مألوف في القواميس العربية –ولسان العرب منها بخاصة– التي عودتنا على التدقيق في معاني الكلمات واستعمالاتها المختلفة ورصد كل، أو أغلب، شواهدها في مختلف مصادر اللغة العربية، حتى لم يتركوا معنى ولا شاهدا إلا ذكروه. فهل يعود الخلط وافتقار الدقة إلى كون الكلمات دخيلة على اللغة العربية؟

الفنادق في الدولة الحفصية

الفندق في الدولة الحفصية عبارة عن مؤسسة للتمثيل القنصلي والتجاري للقوى المسيحية التي كانت تربطها بها علاقات تجارية مستمرة ودائمة. لذا فإن الهدف من فتح الفنادق في المدن والموانئ التي كان يرتادها التجار المسيحيون لم يكن، في حقيقة الأمر، مقصورا على توفير مكان للإقامة المريحة لهم أثناء موسم تجاري محدد ولفترة زمنية معلومة. بل إن الهدف الأساسي منه هو توفير مقرات دائمة ولائقة لكل الدول الصديقة التي أبرمت معها معاهدات للتبادل التجاري والتمثيل القنصلي لتباشر منها إدارة مصالحها السياسية والاقتصادية. ومن ثم، فوجود الفنادق كان دليلا على تواصل العلاقات ودوامها. وبما أن العلاقات التجارية في ذلك الوقت هي الغالبة فقد بدت الفنادق كما لو كانت مؤسسة خاصة بالتجار. والحقيقة أن دورها، كما نرى، كان أشمل وأوسع.

والمنشأة الفندقية منشأة متعددة الصلاحيات، تضم بداخلها عدة هياكل وأجنحة نفعية، منها جناح سكني لإقامة التجار، وجناح لتخزين السلع، ومكاتب لتسيير الفندق ولقضاء شؤون ومصالح أفراد الجالية. وهي المهمة التي كان يقوم بها القنصل في أغلب الأحيان، وكنيسة[13] لتأدية العبادات والشعائر الدينية ولإقامة الاحتفالات في الأعياد والمناسبات الدينية وكذلك مدافن لدفن الموتى[14].

(13) معاهدة 1313/9/14 مع بيزة في Amari , *I diplomi*

(14) المعاهدة نفسها.

كما كانت توجد محال لتقديم الخدمات اليومية الضرورية لأفراد الجالية مثل محل لخياطة الملابس وآخر لصناعة الأحذية ولإصلاحها، وفرن "يختصون به على جري العادة"(15) "لعمل خبزهم"(16)، ومطعم لتقديم الوجبات اليومية للتجار النزلاء وكل أعوانهم الذين نعتقد أنهم كثيرون، وكذلك حانة لبيع الخمور(17). وكل هذه الأجنحة مقامة حول ساحة عامة واسعة تستخدم كفضاء مشترك قد يتحول إلى سوق إذا اقتضت الضرورة ذلك(18).

أما الحمامات فنعتقد أن فنادق بعض الدول، وقد تكون كلها، كانت خلوا منها؛ لهذا فقد نصت بعض المعاهدات على حق التجار في "دخول حمام يختصون به يوما في الجمعة"(19) أي يوما في الأسبوع. مع احتمال، حسب ما يفهم من هذا النص، أن يخلى لهم لوحدهم؛ بمعنى أن يمنع دخول جاليات أخرى، وربما أهل البلد أيضا، معهم في نفس اليوم. مما يحتمل أن كل جالية كانت متفقة مع صاحب حمام معين على حجز حمامه طوال يوم في الأسبوع.

كما كان يوجد سجن، أو بالأحرى مكان مناسب، لتنفيذ العقوبات التي كان يصدرها القنصل من حين لآخر ضد بعض التجار أو أعوانهم إذا ما ارتكبوا أي خطأ، أو قاموا بأي اعتداء، على أي كان من المقيمين في الفندق، يتطلب العقاب(20).

إن وجود سجن داخل الفنادق يثير بعض الأسئلة عن نوعية الحياة اليومية التي كان يحياها التجار ومساعدوهم، وطبيعة العلاقات التي كانت قائمة بينهم. فالتجار بالرغم من انتمائهم في الغالب إلى نفس الطائفة (الجنسية بالمفهوم الحديث) إلا أن العلاقة بينهم لم تكن تخلو، فيما يبدو، من بعض الاصطدامات التي قد تعود بالدرجة الأولى إلى صعوبة إدارة المصالح الحيوية ضمن فضاء ضيق ومغلق، زيادة على أن الاحتكاك اليومي في مثل هذه الظروف، يصبح عاملا مساعدا على نشوء علاقات معقدة يصعب معها تفادي الاصطدامات، وربما عوقب بعضهم على تصرفات أخرى كالسرقة، فالمخازن التي كانت مملوءة بالبضائع والسلع لابد أنها أغرت بعض التجار أو مساعديهم على الإقدام على سرقتها، التي من المحتمل أنها

---

(15) المعاهدة نفسها.

(16) معاهدة 1303/11/21 مع أرغونة في *Los Documentos*

(17) Mas Latrie, *Relations*. p. 168; C.E. Dufourcq, *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au moyen age*. Paris, Hachette, 1975, pp 119-120.

(18) Brunschvig, *Les deux recits*. P168. Sayous, *Le commerce*, p. 79

(19) معاهدتا 713هـ-1313م. 755هـ-1353م في Mas Latrie, *Relations*, AMARI, *I diplomi arabi*, p.168, Dufourcq, *La vie quotidienne*, pp. 119-120.

(20) Mas Latrie, p.169

كانت ظاهرة متكررة ومزعجة حتى أنها تطلبت فتح منشأة عقابية.

إن وجود كل هذه الخدمات بداخل الفندق كان يوفر له قدرا من الاستقلالية، ويجعل علاقة التجار المسيحيين بالمحيط الخارجي محدودة جدا. فلم يكونوا، في هذه الحال، مضطرين للاعتماد على المدينة لتلبية احتياجاتهم الأساسية. فقد كان خروجهم إلى المدينة يقتصر على قضاء بعض الحاجات البسيطة أو المستعجلة التي لا يوفرها الفندق. وهذا ما سمح لهم بتفادي الكثير من المتاعب التي قد تنتج عن الاحتكاك المباشر والمتكرر بالسكان المحليين. نستنتج هذا من خلو الوثائق من أية إشارة إلى أي نوع من الخصومات والمنازعات بينهم وبين أبناء المدن التي كانوا ينزلون بها. لقد ظل التعامل، فيما يبدو، مقتصرا على نظرائهم من التجار وموظفي المصالح التي ترتبط مباشرة بالعمل التجاري، مثل موظفي "الديوانة" أي الجمرك، وعمال الموانئ وكذلك المترجمين.

كانت كل الدول التي لها علاقات تجارية مع الدولة الحفصية تمتلك فنادق في كل المدن الساحلية الكبرى التي يؤمها التجار مثل طرابلس والمهدية[21] وتونس وقابس وصفاقس[22] وبونة وبجاية[23]. كما كانت تتواجد في بعض المدن الداخلية المهمة مثل قسنطينة[24]. أما باقي المدن الأخرى الأقل أهمية، وإن كانت ساحلية، مثل جيجل وسكيكدة[25] فكانت توجد بها مكاتب تجارية دائمة ومخازن للسلع[26].

تقع الفنادق بصفة عامة خارج المدينة، وتشكل مع بعضها البعض مجمعا يشبه مدينة صغيرة مغلقة أو ربضا[27] خاصا بالأجانب. ففي تونس مثلا كان مجمع الفنادق يقع خارج أسوار المدينة على بعد نصف ميل من باب البحر[28] وكان يتكون، حينما زارها أدورن Adorne[29] في أواسط القرن التاسع الهجري

---

(21) الحميري:الروض المعطار؛ مادة المهدية، ص 562.

(22) جاء في معاهدة 713هـ ذكر للمدن التي كان باستطاعة البيزانيين فتح فنادق فيها "وأن يكون لهم في بونة فندق يختصون بنزولهم فيه لا يشاركهم فيه غيرهم من النصرى (كذا) وأن يجروا فيه على عوايدهم في حضرة تونس. وكذلك في قابس وصفاقس وطرابلس" وانظر في الحميري كل مدينة في مادتها، وكذلك في الوزان: وصف إفريقيا: ترجمة وتقديم وتعليق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي بيروت. 1984.

(23) الحميري: نفس المصدر.

(24) Mas Latrie, p. 169. Dufourcq, p. 116

(25) Dufourcq, *Idem*

(26) مارمول كربخال: إفريقيا، ترجمة محمد حجي وآخرون، دار المعرفة للنشر والتوزيع، الرباط 1989. ج 3، ص 37.

(27) الوزان: ص 74.

(28) الوزان: نفس المصدر والصفحة.

(29) Brunschvig, *Deux recits*, p. 186

(الخامس عشر ميلادي)، من فندق الجنويين وفندق البنادقة وفندق الفلورنسيين وفندق القطلانيين[30]. غير أن أهمها كانا فندقي البنادقة والجنويين اللذين كان يحتوي كل منهما على عدة مبان ضخمة منها، في فندق جنوة مثلا، كانت توجد "كنيسة غاية في الجمال... تقام فيها الصلوات كل يوم"[31]. وبالرغم من تلاصق الفنادق بعضها ببعض إلا أن كل فندق كان يشكل وحدة مستقلة استقلالا تاما عن بقية الفنادق الأخرى، فقد كانت تقوم جدران سميكة بالفصل بينها[32]، ولكل فندق باب واحد[33] يقوم بالحراسة عليه "بوابون أمنا (كذا)"[34] غالبا ما يكونون من المسلمين[35]، ويخضعون لسلطة القنصل[36].

ويعود هذا الفصل التام والحراسة المشددة إلى عدة أسباب منها:

النزاعات التي كانت قائمة بين الدول الأوربية. وخوفا من انتقال هذه النزاعات إلى الجاليات المقيمة في الفنادق بتونس، كان على الحفصيين، بمعاونة كل الدول الأخرى التي تربطها بها معاهدات، اتخاذ كل الإجراءات والاحتياطات اللازمة للحيلولة دون ذلك. وأول هذه الإجراءات هو منع الأجانب من الدخول إلى الفنادق إلا بإذن خاص.

وكذلك المنافسة القوية بين التجار لعقد الصفقات، التي تنتج عنها حساسية شديدة بينهم، تجعل كل جالية حريصة على إحاطة كل جوانب حياتها داخل فندقها بالسرية التامة. وذلك بالرغم من أن المعاهدات كانت تنص صراحة على منع إلغاء أي صفقة بيع أو شراء كان قد تم إبرامها مع أحد الأطراف بسبب بعض الإغراءات التي قد يتقدم بها طرف ثالث[37].

وزيادة على هذا، فإن الفنادق كانت بها محال وحوانيت ومخازن مملوءة بالسلع والبضائع، في أغلب الأوقات، يجب السهر عليها وحمايتها، وهذا يتطلب منع أي غريب من الدخول إليها كإجراء وقائي.

---

(30) Brunschvig, *Les deux recits*, pp. 186-187 . الوزان ص 74 لا يذكر سوى فنادق الجنويين والبنادقة والقطلانيين. والسبب يعود فيما يبدو إلى التغيرات التي تكون قد طرأت فيما بين الزيارتين.

(31) Mas Latrie, *Relations*, p. 167. Brunschvig, *Idem*

(32) Mas Latrie, *Relations*, p. 167; Brunschvig, p. 186

(33) Brunschvig, *Idem*

(34) معاهدة سنة 713-1313 مع بيزا وكل المعاهدات اللاحقة.

(35) المعاهدة ذاتها.

(36) Mas Latrie, *Relations*, p. 167

(37) المعاهدة ذاتها تنص على أنه "لا يمنع بيشاني من اشتراء سلعة بسبب جنوي أو غيره من النصرى (كذا)". كما تنص في مادة أخرى على أنه "إذا اشترا (كذا) أحد منهم سلعة من السلع.. لايفسخها عليه لا المشتغل الذي باعها ولا الذي يأتي بعده إذا لم يكن في البيع ريبة ولا دلسة ولم يكتم من الثمن المذكور شيئا".

إلى جانب هذا، فإن الفندق كان يعد بيتا خاصا بالأمة التابع لها[38] وسوقا لسلعها[39]، كما تنص عليه بوضوح المعاهدات المبرمة مع بيزا ومنها معاهدة 713هـ-1313م التي جاء فيها أنه يحق لتجارها أن يكون لهم "في كل البلاد الساحلية من البلاد الإفريقية وما إليها المعلومة نزولهم فيها للتجارة في دواوينها فندق يختصون به لتجارتهم لا يشاركهم في سكناه غيرهم من النصرى (كذا)"[40]. وقد ورد هذا النص بالعبارات نفسها في معاهدة 755هـ-1353م. وكذلك الشأن مع أرغونة حيث نصت معاهدة 701هـ-1301م[41] على أن "يسكنون في فندقهم على عادتهم لا يشاركهم في ذلك غيرهم".

غير أن الحظر لم يكن يشمل التجار الذين يفدون إلى تونس على متن سفن بيزا أو سفن أرغونة وكذلك سفن جنوة والبندقية، إذ من المفروض أن تكون معاملتهم على أنهم من رعاياهم، قياسا على ما نصت عليه المعاهدات بشأنهم في المجالات الأخرى. وعلى أية حال فقد أدخل على هذه المادة تعديل ابتداء من معاهدة 761هـ-1360م[42] مع أرغونة حيث أصبحت تنص على أن "... لا يسكن معهم من غير صنفهم إلا برضاهم". ومعاهدة 800هـ-1396م[43] مع بيزا التي نصت هي الأخرى على أن "لا يسكن معهم إلا من يريدوه (كذا)". وربما أدخل هذا التعديل بسبب تزايد أعداد التجار الأجانب أو بتعبير آخر الغرباء القادمين تحت حماية الأمم التي تربطها معاهدات مع الحفصيين، مثل التجار الفلورنسيين الذين كانوا يأتون مع البيزانيين. فكان على الطرفين، الحفصي من جهة والقوى الأوروبية من جهة أخرى، أن يأخذا بعين الاعتبار هذه التحولات. خاصة وأن موازين القوى في إيطاليا بدأت تميل منذ مطلع القرن الخامس عشر لصالح فلورنسا، القوة الناشئة، على حساب بيزا التي بدأت في الأفول. أما بالنسبة للأشخاص العاديين فلم يكن يسمح لهم بالدخول إلا بصحبة المترجمين المعتمدين أو أحد موظفي ديوان الجمارك[44].

غير أن هذا لا يعني أن الفنادق، من حيث هي عقارات، كانت ملكا للدولة التي تتبعها أو بتعبير أدق تسكنها. فالحقيقية، كما تظهر من خلال المعاهدات والمراسلات المتبادلة، أنها كانت توضع تحت تصرفها

---

(38) Dufourcq, *La vie quotid.*, p. 117

(39) Sayous, *Le commerce des européens a Tunis depuis le 12 s. jusqu'à la fin du 16 s.* Paris1929,. p. 78.

(40) معاهدة 713-1313 وكذلك معاهدة 753-1351 في *M. Amari, I diplomi arabi, archivio. fiorentino*. الوثيقة رقم 116 في M. Alarcón Santón et R. García de Linares, *Los documentos*. Madrid 1940.

(41) الوثيقة رقم 116 في M. Alarcón Santón et R. García de Linares, *Los documentos*. Madrid 1940.

(42) معاهدة 25 صفر 761 -15 يناير 1360 الوثيقة رقم 140 مكرر في المصدر ذاته.

(43) Amari, *I diplomi*.

(44) Mas Latrie, *Relations*, p. 171.

فقط. أما الملكية الفعلية للعقار فتبقى للدولة المضيفة، أي الدولة الحفصية. لذا فإنه متى ترك التجار الفندق فإنه يعود تلقائيا بجميع مرافقه إليها. ولا يجوز أبدا للتجار التصرف فيه كبيعه أو كرائه.

نستخلص هذا من رسالة مؤرخة في شهر ذي القعدة 707هـ – مايو 1308م[45]بعث بها السلطان الحفصي محمد أبو عصيدة إلى الملك الأرغوني خايمي الثاني Jaime II يحتج فيها على تصرف التجار الأرغونيين الذين أرادوا كراء الفرن التابع للفندق لأحد المتعاملين المسلمين، وهو أمر غير مقبول تماما استنادا على ما هو متعارف عليه، يقول في رسالته: إنه "متى استغنوا عنه فيرجع كرائه (كذا) للديوان ... لأنهم إنما أعطوا فرنا ولم يعطوا كراء فرن، وعلى هذا مشت العادة قديما وحديثا". والسبب هو أن الدولة الحفصية هي التي كانت تقوم ببناء هذه الفنادق وكذلك بالترميمات التي تستوجب مع الزمن.

فمعاهدة 761هـ–1360م[46] مع أرغونة تنص على أن تبني لهم الدولة الحفصية "فنادقهم المعروفة لسكناهم وتصلح بيوتها ومخازنها ". وبناء عليه فقد شرع السلطان الحفصي، فور الإمضاء على المعاهدة، في إنجاز ما اتفق عليه. فبعث إلى الملك بيدرو الرابع Pedro IV رسالة[47] يخبره فيها بذلك فيقول: "... وها نحن نشرع في بناء الفنادق لسكنى من يصل من أهل تلك الطاعة" وبخصوص الإصلاحات والترميمات فقد نصت عليها معاهدة سنة 800هـ– 1397م وما تلاها من معاهدات مع بيزا والتي جاء فيها أنه "على الديوان بناء ما اختل من الفناديق (كذا)"[48].

كانت الفنادق تتمتع بالحصانة، فلا يجوز اقتحامها بالقوة والقيام بعمليات تفتيشها أو ملاحقة الفارين إليها مهما كانت الأسباب[49]. وإذا دعت الضرورة للقيام بهذه الإجراءات الاستثنائية فلا بد أن تكون بمعرفة القنصل، وبالتعاون معه. وبصفة عامة فإن حصانة الفنادق كانت محترمة إلى درجة كبيرة من طرف السلطات الإسلامية[50]. والدليل على هذا استمرار الفنادق في تأدية وظيفتها بدون أية مضايقات حتى أثناء الحملات العسكرية التي كانت تشنها بعض القوى المسيحية، من بين التي لها فنادق، على تونس. وكذلك عدم اقتصاص المسلمين من القناصل والتجار عندما يتم خرق المعاهدات من طرف القراصنة المسيحيين. ومن

(45) الوثيقة 120 في *Los documentos*

(46) الوثيقة رقم 140 مكرر في المصدر ذاته.

(47) الرسالة بتاريخ 15 ربيع الأول 761 هـ الموافق لـ4 فيفري 1360.

(48) معاهدة سنة 800 هـ–1397م في Amari, *I diplomi*

(49) Mas Latrie, *Relations*, p. 171. Sayous, *Le commerce*, p. 78. Dufourcq. *La vie*, p. 117

(50) Dufourcq, p. 119

المحتمل، كما يقول ديفورك، أن بعض الاستثناءات قد حدثت، لكنها لم تؤثر على مجريات الأمور[51].
إن موضوع الفنادق في الحقيقة موضوع واسع، ويحتوي على جوانب كلها على درجة كبيرة من الأهمية. ولا يدعي هذا البحث المتواضع أنه تناولها كلها، كما أنه لا يدعي أنه أعطى الجوانب التي تناولها كل ما تستحق من الاهتمام. ويعود هذا أساسا إلى المراجع التي أتيح لنا الاطلاع عليها وهي من القلة بحيث لم نستطع التوسع والتعمق أكثر. لهذا فإننا عازمون على العودة إلى هذا الموضوع من جديد، بعد أن نجمع له المزيد من المادة لإنجاز عمل أكثر فائدة.

* * *

قائمة المصادر والمراجع العربية والمعربة

1- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي. دار المعارف، القاهرة (دت).
2- الفيروزآبادي: (مجد الدين محمد بن يعقوب) القاموس المحيط. إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي. دار إحياء التراث مؤسسة التاريخ العربي.
3- الحميري (محمد بن عبد المنعم) الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الثانية 1980.
4- بطرس البستاني: قاموس المحيط. مكتبة لبنان.
5- أحمد السعيد سليمان: تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل. دار المعارف القاهرة 1979.
6- أبو الحسن الوزان: وصف إفريقيا. ترجمة وتقديم وتعليق محمد الحجي، دار الغرب الإسلامي بيروت 1984.
7- مارمول كرباخال: إفريقيا. ترجمه عن الفرنسية محمد حجي وآخرون. دار المعرفة للنشر والتوزيع الرباط 1989.
8- طوبيا العنبسي: تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية مع ذكر أصلها بحروفه. القاهرة 1988.

9- *Le Petit Larousse Illustré*. 1973
10- Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterrand, *Nouveau dictionnaire*

(51) Dufourcq, p. 119

étymologique et historique. 5é édition 1971
11- Maximilliano Alarcón y Santón et Ramón García de Linares, *Los Documentos árabes del archivo de la corona de Aragón*. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. 1940.
12- Michele Amari, *I Diplomi arabi dgli archivio fiorontino*. Florence 1863.
13- Louis de Mas Latrie, *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale ou Maghreb avec les nations chretiennes au moyen àge*. Paris 1886.
14- Andre Sayous, *Le commerce des Europeens à Tunis depuis le 12é siecle jusqu'à la fin du 15é siecle*. Societé d'édition geographique maritime, Paris, 1929.
15- Robert Brunschvig, *Deux récits de voyages en Afrique du nord*. Paris 1936.
16-Charles Emmanuel Dufourcq, *La vie quotidienne dans les ports méditerranéens au moyen àge*. Provence- Languedoc-Catalogne. Hachette. Paris 1975.

رسالة المبشرات المنامية
تأليف محيي الدين ابن العربي
تحقيق ودراسة لنص لم يسبق نشره

حياة قارة
(جامعة محمد الخامس، الرباط، المملكة المغربية)

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 91-119

Resumen: "La epístola de los presagios de los sueños de Muḥyī d-Dīn ibn al-ᶜArabī: edición y estudio de un texto inédito". La importancia del texto que aquí se edita y estudia radica en que se trata de una suerte de epílogo de las obras compuestas por Muḥyī d-Dīn ibn al-ᶜArabī. El texto gira en torno a los conceptos de "expresión" y "exégesis, interpretación" de las visiones en sueños, que están ligadas, para el autor, a la capacidad de imaginación del hombre, por una parte, y al mundo de lo ideal, por otra parte. Nos encontramos con un paralelismo entre el mundo de lo material y el mundo de lo onírico, paralelismo que permite al autor interpretar las imágenes de los sueños y buscar su sentido, que naturalmente pertenece a la esfera de los espiritual, no de lo material.

Palabras clave: Muḥyī d-Dīn ibn al-ᶜArabī; Literatura árabe andalusí; Interpretación de sueños.

Abstract: "The epistle of dreams premonitions by Muḥyī d-Dīn ibn al-ᶜArabī: edition and study of an unpublished text". The importance of this text is primarily considered as an epilogue of Muḥyī d-Dīn ibn al-ᶜArabī's works. The text focuses on the meanings of "expression" or "interpretation" of dream's images, which are tied, in the author's conception, to the power of imagination, on the one hand, and to the ideal world, on the other.
Therefore, we find here significant parallels between material world and the dream's world, this parallelism, which allows Ibn al-ˀArabī to interpret images represented in the dreams, and search for their meaning, which belongs obviously to the spiritual, not the material world.

Key words: Muḥyī d-Dīn ibn al-cArabī; Andalusi Arabic literature; Dreams interpretation.

ملخص البحث: تأتي أهمية هذا النص في كونه خاتمة المؤلفات التي صنفها ابن العربي. ويعتبر "التعبير" أو "التأويل" هو المحور الذي تدور حوله مباحث هذا الموضوع المتعلق ب "الرؤيا"، والرؤيا هنا مرتبطة، عند ابن العربي، بقوة الخيال لدى الإنسان، من جهة، وبالعالم المثالي، من جهة أخرى . لذلك نجده يوازي بين العالم المحسوس وعالم الأحلام، هذا التوازي الذي يسمح له بتأويل الصور الممثلة في الأحلام، والبحث عن مآل أمرها الذي ليس سوى الحقائق المعنوية، لا المحسوسات نفسها .

كلمات مفاتيح: محيي الدين ابن العربي، الأدب العربي الأندلسي، تأويل الرؤيا.

1. تمهيد :

1.1. يأتي هذا البحث في إطار سلسلة الأبحاث المتواترة المتعلقة بتراث الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي الذي لا يزال في حاجة إلى بذل الجهود المتواصلة لمتابعته ومراجعته، كلما لاح في الأفق نص جديد يتعلق بهذا التراث الضخم، على الرغم من البحوث الكثيرة القيمة، والدراسات العميقة التي أنجزت حول هذا الصوفي الكبير .

وتأتي أهمية الرسالة التي ننشرها اليوم، في كونها خاتمة المؤلفات التي صنفها ابن العربي(1).

2.1. سمى ابن العربي الرسالة ب "المبشرات" فقط، في إجازته لأمير المؤمنين الملك المظفر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل أبي بكر بن أيوب وأولاده والمسلمين(2).

كما ذكرها بهذا الاسم ابن عبد الملك المراكشي، ونسبها إلى ابن العربي(3)، وتحدث عنها أيضا، وهو يعدد آثاره، بأنها خاتمة مصنفاته ومقالاته(4).

ونقل منها ابن عبد الملك المراكشي أربع مبشرات، وهي :

. مبشرة تحرض على التمسك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (رقم 3).

. مبشرة تحرض على الأمر بالمعروف (رقم 6) .

. مبشرة تحرض على حفظ القرآن (رقم 8) .

(1) الذيل والتكملة : س 6 / 496.

(2) رسائل ابن عربي : 1 / 56.

(3) الذيل والتكملة : 6 / 496.

(4) المصدر السابق.

. مبشرة تحرض على الرغبة في دعاء الصالحين رضي الله عنهم (رقم 10) .

كما ورد ذكر هذه المبشرات في نفح الطيب للمقري التلمساني، وفيه :

"ومن تآليفه : مجموع ضمنه منامات رأى فيها النبي صلى الله عليه وسلم، وما سمع منه، ومنامات قد حدث بها عمن رآه صلى الله عليه وسلم"(5).

وهناك اقتباس آخر منها في كتاب "الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي"، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، فقد وردت فيه المبشرة رقم 10، ولا أعرف مصدره في ذلك(6).

وقد أحصى الباحث الدكتور عثمان يحيي تصانيف ابن العربي في كتابه "مؤلفات ابن عربي : تاريخها وتصنيفها"(7)، إلا أنه لم يذكر نسخها الخطية، وسماها "كتاب المبشرات من الأحلام فيما روي عن النبي من الأخبار في المنام".

1 . 3 . ومن أشهر المبشرات أو المرائي المنامية في الأندلس : كتاب الفوائد النومية لأبي عبد الله محمد بن عبد االملك بن علي بن عبد الملك بن عبد الله القيسي المنتوري المتوفى سنة 834 هـ، كما ذكرها في آخر برنامجه(8)، وسماها الإفراني "المرائي المنامية"(9)، ودعاها الشيخ محمد عبد الحي الكتاني "المبشرات"(10).

والكتاب لطيف يشتمل على مجموعة طيبة من مرائي السلف الصالح إلى عهده، يرويها بالسند المتصل عن شيوخه الذين قرأ عليهم، وانتفع بالجلوس بين أيديهم .

وتوجد من هذا الكتاب نسختان: إحداهما في الخزانة العامة بالرباط رقم 2700 ك، وثانيهما في زاوية سيدي عبد الجبار بفجيج . المملكة المغربية .

2 . المبشرات المنامية : تعبير الرؤيا عند ابن العربي

(5) نفح الطيب: 2 / 163.

(6) ص. 54 -55.

(7) ص. 542 رقم 783 عربي / 486 فرنسي.

(8) برنامج المنتوري خ .س رقم 1578.

(9) كتاب المقطوعات الشعرية في الوصايا والمواعظ خ. ع رقم 1853 د ورقة 1 و.

(10) فهرس الفهارس.

2 . 1 . موضوع الرؤيا عند ابن العربي متصل بقضايا كثيرة، أثارها في مجموعة من مؤلفاته، في فصوص الحكم والفتوحات المكية، والتدبيرات الإلهية، ورسالة القدس، وكذلك هذه المبشرات، بالوحي والإلهام ومظاهر النبوة، ومنزلة الولاية في المراتب الروحية .

وتلعب الرؤيا في قصة يوسف الصديق، وقصة إبراهيم عليهما السلام، دورا هاما هنا، الأمر الذي يعطي ابن العربي الفرصة ليقدم رأيه في تفسير الرؤيا وربطها بالوحي والنبوة والولاية، مما يكمل نظريته العامة في الولاية(11)، وهذا ما نفهمه في سياق الديباجة التي قدم بها هذه المبشرات: "أما بعد، فإن الله تعالى جعل الرؤيا وحيه إلى أوليائه والمسلمين من عباده، وجعلها جزءا من أجزاء النبوة"(12).

وكذلك قول عائشة رضي الله عنها في كون الرؤيا الصادقة أول مبادئ الوحي الإلهي: "أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح".

لذلك يؤكد ابن العربي على أولية المبشرات لما لها من علاقة بالنبوة وبالوحي، فيقول: "فانظر أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي المبشرات، فحازت المبشرات الأولية، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح، لأن فلق الصبح انفلق عن الليل كما انفلق صاحب هذه المبشرة عن النوم . فانظر ما أحسن هذا التشبيه الذي شبهته به أمنا عائشة رضي الله عنها"(13).

وعلى هذا ربط المتصوفة المبشرة بما يراه السالك من الصور المثالية المبشرة له بجلائل الفتح، وهو معنى غير بعيد عن الإصطلاح اللغوي الدال على الريح المبشرة بالغيث(14).

2 . 2 . الرؤيا في التراث الإسلامي :

يستفاد من مقدمة هذه الرسالة، وكذلك من مضمونها، اعتماد ابن العربي على النص القرآني والسنة النبوية الشريفة في تعبير محتوى الرؤيا .

ونحن نعلم أن الكتب الصحيحة والسنن والمسانيد، احتجنت عددا وافرا من الأحاديث والآثار التي أسست دعائم الأبعاد الدلالية والتداولية للرؤيا وفق المنظور الإسلامي، يستفاد منها أن الرؤيا احتلت مكانا رئيسا في هذا المنظور، لكونها حقيقة شرعية تستمد مضمونها ودلالتها الرمزية منه، تأسيسا على ما جاء في كلام

(11) انظر تفصيل ذلك في رسالة الولاية والنبوة لابن العربي ، تحقيق ودراسة د. طاهر حامد.

(12) مقدمة رسالة المبشرات.

(13) الفتوحات المكية: 3 /86.

(14) انظر تفسير الشيخ صائن الدين علي بن محمد التركه على فصوص الحكم: 1 / 49، ولسان العرب مادة "بشر".

رسول الله صلى الله عليه وسلم {الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان}[15]، ولقوله صلى الله عليه وسلم عن المبشرة {هي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له}[16].

ويربط ابن العربي، في هذه المبشرات، بين تسمية النبي صلى الله عليه وسلم للرؤيا الصالحة بالبشرى، ودلالتها اللغوية متجاوزا بذلك الدلالة العرفية في البشرى التي لا يستفاد منها سوى الخير[17]، مؤكدا على الدلالة اللغوية المباشرة التي تنطلق على الخير والشر معا[18].

يقول: "ثم إن تسمية النبي صلى الله عليه وسلم لها بشرى ومبشرة لتأثيرها في بشرة الإنسان، فإن الصورة البشرية تتغير بما يرد عليها في باطنها مما تتخيله من صورة تبصرها أو كلمة تسمعها إما بحزن أو فرح، فيظهر لذلك أثر في البشرة لابد من ذلك، فإنه حكم طبيعي أودعه الله في الطبيعة، فلا يكون إلا هكذا"[19].

يتبين إذن أن ابن العربي انتهل من معين التراث النبوي في تعبير الرؤيا، لذلك نلاحظ حضور هذا الإرث الإسلامي في الرسالة، فهو حين يقسم الرؤيا إلى ثلاثة أقسام[20]، فإنما ينظر إلى مراتب الرؤيا عند النبي صلى الله عليه وسلم[21]، حيث يميز بين الرؤيا وفق المنظور الإسلامي، وبقية أنواع المنامات (كالحلم وحديث النفس) التي لا تقع في دائرة اهتمامات التعبير المستمد من موارد الشريعة : القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما ينظر فيه أيضا إلى الواردات التي تظهر في النفس[22].

3. 2 . تعبير الرؤيا عند ابن العربي:

وطأ ابن العربي لهذه المبشرات التي يبلغ عددها سبع عشرة مبشرة، بذكر مجموعة من الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة، يستشف منها جزء من نظريته العامة في الكشف الصوفي، ويتبين ذلك من خلال ربط

(15) انظر الموطأ: ص. 830 وسنن أبي داوود: 4 / 304.
(16) مسند الترمذي: 3 / 364.
(17) انظر تفصيل ذلك في الفتوحات المكية 3 / 5.
(18) لسان العرب مادة "بشر".
(19) الفتوحات المكية: 2 / 378.
(20) مقدمة المبشرات.
(21) انظر عارضة الأحوذي لأبي بكر بن العربي 7 / 124 وسنن ابن ماجه: 2 / 1285 ومسند الترمذي 3 / 364.
(22) التدبيرات الإلهية: ص. 133.

الرؤيا بالتعبير، لأن الرؤيا مدرك من مدارك الغيب، ولأن التعبير هو من الروح العقلي[23]، فإذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال وصوره، فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء [24].

ولما كان التعبير هو المحور الذي تدور حوله مباحث هذا الموضوع المتعلق بالرؤيا، فإنه يجب علينا أن نؤكد أولا أن مسألة الرؤيا عند ابن العربي متصلة بقوة الخيال لدى الإنسان من جهة، وبالعالم المثالي من جهة أخرى، ثم بالوحي ومنزلتها منه، هذه الصلة يؤكدها ابن العربي في كثير من مباحث كتابيه : الفتوحات المكية وفصوص الحكم، كما يؤكدها من خلال هذه المبشرات .

إن علاقة الرؤيا بالخيال، كما أشرنا آنفا، تتحدد في كون جميع ما يدركه الإنسان في النوم، هو مما يضبطه الخيال في حال اليقظة من الحواس[25]، وهو على نوعين، فيما يقول ابن العربي : إما ما أدرك صورته في الحس، وإما ما أدرك أجزاء صورته التي أدركها في النوم بالحس[26].

وعلى هذا، فالأصل في ذلك: الحس والإدراك، والخيال تبع في ذلك. ولتقريب علاقة الرؤيا بالخيال، وتحديد مركزية التعبير في تلك العلاقة، يقدم ابن العربي صورة استعارية تتجسد فيها رمزية التعبير الصوفي، يقول: "إن هذه الحضرة الخيالية أوجدها الله تعالى ليظهر فيها الأمر الذي الأصل على ما هو عليه، وقد جعل الله هذه الحضرة كالجسر بين الشطين للعبور عليه من هذا الشط إلى هذا الشط، فجعل النوم معبرا وجعل المشي عليه عبورا، قال تعالى: {إن كنتم للرؤيا تعبرون} وجعل إدراك ذلك في حالة تسمى راحة وهي النوم... وإنما سمينا هذه الحالة بانتقال، لأن المعاني تنتقل من تجريدها عن المواد إلى لباس المواد ... فلهذا تعبر الرؤيا ولايعبر ما أدركه الحس"[27].

بل إن الوجود كله صور خيالية وفق ما جاء عند الرسول صلى الله عليه وسلم: {الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا}[28]، وهو حديث لا يفتأ ابن العربي يذكره في كل مناسبة، يقول: "... فإذا ارتقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة، وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا وإيمانا وكشفا"[29].

(23) انظر مقدمة ابن خلدون: ص. 476.
(24) نفسه: ص. 488.
(25) الفتوحات المكية: 2 / 375.
(26) نفسه.
(27) الفتوحات المكية : 2 / 379.
(28) وبالموازاة مع هذا الحديث الشريف ، نجد أن ابن العربي يماثل بين النوم والموت ، انظر الفتوحات المكية: 3 / 497.
(29) الفتوحات المكية: 3 /379.

إن هذه الرمزية الشفافة النافذة في عمق الحقيقة[30] التي يتميز بها الصوفي العارف، هي ما يعول عليه في تفسير العلاقات المتداخلة بين الكون الكبير، والإنسان باعتباره كونا صغيرا، والرؤى باعتبارها ظاهرة إنسانية، في علاقتها بالكونين معا .

ولهذا يرى ابن العربي أنه حين كشف يوسف عليه السلام عن العالم المثالي على الوجه الأكمل، كان عالما بالمراد من الصور المرئية المثالية[31]، قال عليه السلام: {إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين}[32].

ثم قال عليه السلام بعد ذلك في آخر الأمر: {هذا تأويل رؤياي}، أي أظهر في الحس بعدما كانت في صورة الخيال، وكل ما ورد من هذا القبيل، أي في حال النوم، فهو المسمى عالم الخيال[33]، ولهذا يعبر[34]، فيجوز العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه[35]. وكذلك الحال مع إبراهيم عليه السلام، حين قال لابنه: {يابني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى}[36]. فلما أراد عليه السلام أن يذبح ابنه كما رآه في المنام، ناداه الله تعالى: {يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا}.

فلو صدق عليه السلام في الرؤيا، فيما يقول ابن العربي، لذبح ابنه، وإنما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده، وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده، فصور الحس الذبح، وصور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام[37].

يوازي ابن العربي هنا بين العالم المحسوس وعالم الأحلام، هذا التوازي يسمح له بتأويل الصور والبحث عن مآل أمرها الذي ليس سوى الحقائق المعنوية ولطائفها الأصلية لا المحسوسات نفسها، ذلك لأن الخيال لا يعطي أبدا إلا المحسوسات بتركيباتها الخاصة وامتزاجاتها الإختراعية،غير ذلك ليس له، ولذلك قال

---

(30) فيما يتعلق بالقيمة الرمزية العميقة للأحلام، انظر: Jean-Robert Pache, *Les rêves ou la connaissance intérieur*e.

(31) انظر ما ذكره هنري كوربان في هذا الصدد ، في كونها حكمة نورية تمثلت في شخصية يوسف عليه السلام كمؤول مثالي لهذه الرؤى: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, p. 148.

(32) سورة يوسف: 4، 100.

(33) لخص ابن العربي عالم الخيال في الفتوحات المكية: 2 / 309 - 313.

(34) انظر فصوص الحكم: 1 / 100.

(35) نفسه.

(36) سورة الصافات: 102، 105.

(37) انظر فصوص الحكم: 1 / 101 وشرح الشيخ التركه على فصوص الحكم: 1 / 422 - 423.

العزيز: {إن كنتم للرؤيا تعبرون}[38].

وعلى هذا فمن اعتبر الرؤيا "يرى أمرا هائلا، ويتبين له ما لا يدركه من غير هذا الوجه، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أصبح في أصحابه سألهم، هل رأى أحد منكم رؤيا ؟ لأنها نبوة، فكان يحب أن يشهدها في أمته. والناس اليوم في غاية الجهل بهذه المرتبة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتني بها، ويسأل كل يوم عنها. فما أعجب الأخبار النبوية التي أبانت عن الحقائق على ما هي عليه، وعظمت ما استهونه العقل القاصر، فإنه ما صدر إلا من عظيم هو الحق"[39].

يؤكد هذا النص أن لغة الرؤيا هي اللغة الوحيدة الممكنة للتعبير، وكما أن الوجود في حقيقته رؤيا تحتاج للتأويل، فرؤى ابن العربي يمكن أن تمثل للقارئ مدخلا لفهم عالمه وتحليل خطابه[40].

3 . تعبير الرؤيا في حدود المبشرات المنامية :

3 . 1 . يحدد ابن العربي الغاية من هذه المبشرات في قوله :"وإني عزمت أن أذكر في هذا الجزء ما رأيته في المنام، ومما تعود منه منفعة على الغير، وتعين على أسباب الخير"[41].

وأبعد كل ما يختص بذاته من الرؤى والأحلام، ولم يذكره في هذا الجزء[42].

يتبين أن هذه الغاية المثالية المتعينة في استدرار أسباب الخير والمنفعة للأمة الإسلامية، هي ما دفع ابن العربي إلى عرض المبشرات التي هي في الواقع رحلة خيالية يبحث فيها عن الشريعة والحقيقة[43]: عن الظاهر من الأحكام الشرعية، والباطن من تلك الأحكام الذي لا يتوصل إليه إلا الولي العارف[44]. لذلك ارتبطت هذه المبشرات بالتجربة الرؤيوية التي هي أصل كتابيه: الفتوحات المكية وفصوص الحكم التي توجه كما هي

---

(38) سورة يوسف: 43.

(39) الفتوحات المكية: 2 / 380. وبالموازاة مع تعبير الرؤيا عند ابن العربي، انظر كذلك: Anselm Grün: *Les rêves et la vie spirituelle*، حيث يرى أنه من الممكن أن يكون الحلم المكان المفضل الذي يكلمنا الله فيه ، كما أنه يناقش مسألة الموروث الديني والتقرب الروحي من خلال حديثه عن الحلم في الإنجيل.

(40) انظر: هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد ، ص. 154.

(41) مقدمة رسالة المبشرات المنامية.

(42) نفسه.

(43) انظر تحليل هذه العلاقة في رسالة روح القدس: ص. 13 - 14.

(44) الفتوحات المكية 2 / 470، 3 / 378.

دور الخيال الخلاق داخل عقيدته الروحية[45] .

إذ إن الرؤيا هنا ظاهرة رمزية[46] متعلقة بفهم المراد لما رمزت له، والجواز بالعبارة من منطوقها الظاهر إلى باطنها الرمزي، ومن خلال هذا العبور أو الجواز، يميز ابن العربي بين ذينك المستويين في مبشراته، حيث يكشف عن المفردات التي تمتلك وجودا في حيز الحقائق الشرعية التي جاء بها كتاب الله تعالى، محددا الدلالة التي تحملها داخل بنية الحدث الذي تضمنته الرؤيا، والكشف عن المعنى الكلي لمحتواها المتعلق بالأحوال، وليس بالذوات، وهذا ما يتوضح من قوله: "ولقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ميتا، وقد دفن في موضع من المسجد الجامع بإشبيلية، فسألت عن ذلك الموضع، فإذا به مغصوب أخذ من صاحبه، ولم يعط حقه . فلمثل هذا ترجع أحوال من ذكرنا في الرؤيا لا في ذواتهم"[47].

إن التعبير هنا وسيط بين الرائي والمفسر، ترد فيه الصورة الرامزة إلى حقيقتها المرموزة، لأنه أساسا معرفة رمزية[48].

وحين يؤكد ابن العربي هنا على "الأحوال" وليس على "الذوات"، فلأن المخيلة تتحرر في النوم من أثر الحواس، وتنطبع عليها صور العالم المثالي كما تنطبع صور الشئ المرئي على المرآة، وتحصل الرؤيا الصادقة[49].

2 . 3 . لما كان التخلص من عناصر الكون يتم برحلة خيالية[50]، فإن الرحلة في المبشرات متعلقة كذلك بالاختبار في العلم الذي يتبين به العارف الأسرار الخفية، وليس العلم هنا سوى "الهمة" هذه القوة الخيالية الخلاقة التي ينبغي أن يستعملها العارف في الحضور في مناماته، بحيث يكون حاكما على خياله، يصرفه بعقله نوما، كما كان يحكم عليه يقظة، فإذا حصل للعبد هذا الحضور وصار خلقا له، وجد ثمرة ذلك في البرزخ وانتفع منه جدا، فليهم العبد بتحصيل هذا القدر، فإنه عظيم الفائدة بإذن الله تعالى"[51].

---

(45) انظر : *L'imagination creatice*، ص. 7.

(46) انظر توضيح رمزية الصورة في: *L'imagination creatice*، ص. 18-19.

(47) مقدمة الرسالة.

(48) انظر مناقشة هذه العلاقة في: *L'imagination creatice*، ص. 19.

(49) انظر شرح أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم: 2 / 75.

(50) انظر المحور الخاص ب''المعراج والكشف'' ضمن كتاب فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد: ص. 206 - 207.

(51) انظر الفتوحات المكية (2 / 526 - 527) حيث يرتب ابن العربي الهمة في ثلاث مراتب: همة تنبه، وهمة إرادة، وهمة حقيقة التي هي جمع الهمم بصفاء الإلهام، ولا يعلم التفاضل في مراتب الهمم إلا بصفاء الإلهام الحقيقي. وهذه الهمة هي

يتبين أن الهمة عند ابن العربي التي هي همة الحقيقة، قوة باطنية لا وجود لها إلا عند العارف، تستطيع أن تخلق أمورا وجودية خارجة عن محلها، لأنها مرتبطة بحالة الفناء الصوفي[52]، وحيث هي كذلك، فإنها تتعلق بكشف لتجل في القلب[53]، كما أنها أداة الخلق عند العارف[54].

ويتبين كذلك أن مفهوم الخيال عنده في خدمة الهمة التي من خلال التركيز، تخلق موضوعات، وتعرض تغييرات في العالم الخارجي[55]، وبسبب هذا الخيال الفعال، يلقي العارف بما يجده منعكسا داخل نفسه[56]، لأن الخيال الفعال قوة من قوى القلب: "إن قلب النائم يصبح وقد اتصل بالعالم العلوي، هذا الإتصال أشبه شيء بمجرى غير مضطرب من الماء الصافي، ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية . أما هذه الصور فليست إلا أشباحا وظلالا أو رموزا لتلك الحقائق التي وراءها"[57].

لذلك إذا تأملنا المبشرة الثالثة مثلا، لاحظنا أن ابن العربي يركز همته ويرقى بها إلى المعراج الصوفي، ويخترق الوسائط المتعددة لينتهي إلى إدراك باطن الحقيقة المختفي وراء حجاب الصور، وليس باطن الحقيقة هنا سوى التعلق بالسنة النبوية الشريفة، إذ إن النبي صلى الله عليه وسلم متبوع تابعه الولي، مقتبس من مشكاته[58].

وقد صور الخيال هنا ما حصل لابن العربي في صورة المحسوس، وهو ضم النبي صلى الله عليه وسلم إياه، يقول : "كان جملة من أصحابنا قبل أن أعرف العلم قد رغبوا وقصدوني محرضين على قراءة كتب الرأي، وأنا لا علم لي بذلك ولا بالحديث، فرأيت نفسي في المنام، وكأني في فضاء واسع، وجماعة بأيديهم السلاح يريدون قتلي، ولا ملجأ معي آوي إليه، فرأيت أمامي ربوة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم عليها واقف، فلجأت إليه، فألقى ذراعه علي وضمني ضما عظيما، وقال لي: ياحبيبي استمسك بي تسلم، فنظرت إلى هؤلائك الأعداء، فلم أر منهم على وجه الأرض أحدا، فمن ذلك الوقت اشتغلت بتقييد الحديث".

إن قلب ابن العربي هنا، هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى على صفحتها

المعروفة عند المتكلمين باسم الإخلاص، وعند الصوفية باسم الحضور، ويفضل ابن العربي أن يسميها أيضا بالعناية الإلهية: الفتوحات المكية 1 / 77. وانظر كذلك شرح أبي العلا عفيفي 2 / 79. انظر شرح أبي العلا عفيفي 2 / 79 .

(52) انظر شرح أبي العلا عفيفي 2 / 79.

(53) انظر *L'imagination creatice*، ص. 172.

(54) نفسه.

(55) انظر فصوص الحكم: 1 / 88 - 89 وشرح أبي العلا عفيفي 2 / 82 - 83 والخيال الخلاق ص. 172.

(56) انظر *L'imagination creatice*، ص. 172.

(57) انظر فصوص الحكم: 1 / 88 - 89 وشرح أبي العلا عفيفي 2 / 4.

(58) انظر التدبيرات الإلهية، ص 208.

معاني الغيب[59].

وفي المبشرة السابعة عشرة، نلاحظ اعتماده على النص القرآني في تعبير محتوى الرؤيا، يقول: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، فقلت قوله تعالى: {يوقد من شجرة مباركة زيتونة } إلى آخر الآية.

ما هذه الشجرة ؟ فقال: كنى عن نفسه سبحانه، ولذلك نفى عنها الجهات، فإنه لا يتقيد بالجهات، والغرب والشرق كناية عن الفرع والأصل، فهو الله خالق المراد وأصلها، ولولا هو ما كانت مادة في طويل وتفصيل واضح[60].

وكان قبل أن يقول لي هذا الكلام، يقول لي: أنت تعرف ما هي الشجرة، وما كان لي علم بها، فلما قال : أنت تعرفها، فكنت أقول له : نعم أعرفها، وأحب أن أسمعها من فيك صلى الله عليك، وكان يقول ما ذكرته".

الرؤيا هنا اتصال خيالي بحقيقة الشريعة، هذه الحقيقة التي لا يعلمها إلا الخصوص، لأنها مرتبطة بباطن الشريعة وليس بظاهرها، وحيث هي كذلك، فإن فهمه للشريعة مستمد من روح النبي صلى الله عليه وسلم[61]، يقول: "وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمد صلى الله عليه وسلم، فتجلي الحق فيها أكمل من تجَلٍ يكون، فاجهد أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد صلى الله عليه وسلم، لينطبع في مرآتك فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية ولا تراه في صورتك"[62].

نلاحظ أن فهم ابن العربي للآية ولباطن معناها، هو الذي ساعده على تجاوز ظاهر الشريعة[63]، والولوج إلى باطنها الحقيقي، متطلعا إلى الحقائق الكلية المختفية خلف الآية، مبتعدا بذلك عن ظاهر ما يعطيه النص،

---

(59) انظر شرح أبي العلا عفيفي: 2 / 4.

(60) ورد هذا الشرح في كتاب تفسير وإشارات القرآن الكريم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (3 / 281 - 219). وجاء في تفسير الآية: ''فالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت أربعة، مثل على الوجود القائم على التربيع، وهو للحق كالبيت القائم على أربعة أركان، توقد من شجرة هويته، مباركة فهي لا شرقية ولا غربية : لا تقبل الجهات، ومباركة في خط الاعتدال، منزهة عن تأثير الجهات''.

(61) انظر المحور الخاص ''بالقرآن ومعضلة الفهم''، ضمن كتاب فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد: 283 - 295.

(62) الفتوحات المكية: 4 / 433.

(63) ذهب كثير من الشراح الذين أشار إليهم مفسرو القرآن، أمثال الطبري وابن كثير وأبي الفرج الجوزي والقرطبي، وأبي حيان وغيرهم مذاهب مختلفة في تفسير الآية: من بينها، أن الشجرة هنا هي الوحي، وهي مثل ضربه الله تعالى لنوره، وهي شجرة النبوة، وشجرة الإخلاص لله وحده. وذهب القشيري في لطائف الإشارات إلى أن الشجرة هي إبراهيم عليه السلام، وذهب القاشاني في اصطلاحات الصوفية إلى أنها النفس. وفي قوله تعالى: {لا شرقية ولا غربية} شروح مختلفة، معظمها المقصود منها: ليست يهودية ولا نصرانية.

لأن الظاهر منه، فيما يقول ابن العربي، "هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الإعتبار في الباطن"[64].

والكناية التي أشار إليها في هذه الآية، هي باطنها من حيث هي لغة إلهية، وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية، أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق، كما عبروا من ظاهر الصور الوجودية الحسية إلى معانيها الروحية الباطنية[65].

أما قوله "أحب أن أسمعها من فيك صلى الله عليك وسلم"، فتنفيذ رغبته في معرفة الحق بالرؤية المحمدية في الصورة المحمدية "لأنها أتم رؤية وأصدقها"[66].

3. 3 . تتفاوت مراتب إدراك الرؤيا عند ابن العربي في هذه المبشرات، بتفاوت المقامات التي ترجع جميعها إلى موطنين :

1 . إما إلى حال الرائي نفسه .

2 . وإما إلى الموضع الذي رأى فيه الحق سبحانه، أو الرسول صلى الله عليه وسلم، أو الفاضل العالم [67]. لذلك يقول: إن "رؤية الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي"[68] تلزمنا أن "نعبر تلك الصورة بالحق المشروع، إما في حق حال الرائي، أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا، وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها"[69].

فتلك الصورة التي يردها العقل ويجعلها مفتقرة إلى التعبير، هي إما في حق الرائي بحسب مناسبته لتلك الصورة المردودة عقلا، أو المكان الذي رآه فيه[70].

ومثال ذلك، ما حكاه ابن العربي عن رجل من الصالحين، أخبره أنه كان بمجلس الإمام العالم الزاهد أبي عبد الله محمد بن العاص الباجي، وأنه قال: "إن رجلا من أصحابنا رأى النبي صلى الله عليه وسلم في

(64) الفتوحات المكية: 1 / 551.

(65) انظر مناقشة نصر حامد أبو زيد لجدلية الظاهر والباطن ضمن "مفهوم الرمز والإشارة" عند ابن العربي : فلسفة التأويل ص 266 - 268.

(66) الفتوحات المكية: 4 / 203.

(67) مقدمة الرسالة.

(68) مقدمة الرسالة وفصوص الحكم: 1 / 87 والفتوحات المكية: 3 / 116، 2 / 380.

(69) نفسه.

(70) مقدمة الرسالة، وانظر كذلك شرح الشيخ التركه: 1 / 354.

النوم، فلطمه هذا الرائي في حر وجهه حتى أثر كفه في وجه النبي صلى الله عليه وسلم، فاستيقظ الرجل فزعا، فقصها على بعض شيوخنا، فقال له: إنك مع امرأتك في حرام، فطلب الرجل الرائي في نفسه، فإذا به قد حلف بطلاق امرأته، وحنث ولم يطلق وبقي معها"(71).

يتوجب هنا تعبير الصورة إلى غيرها أكمل منها، كما أشار إلى ذلك ابن العربي آنفا(72)، ورد النقص إلى الرائي، ويتمثل في حال الحرام الذي يعيش فيه مع زوجه.

ولاشك أن النقص الذي في هذه الصورة، هو من الرائي نفسه، لأن الصورة من عمله كما أن الإعتقاد من عمله(73)، ويصبح التعبير هنا نموذجا للفهم يساعد على إدراك عملية العبور من الظاهر إلى الباطن (74).

وحين يتحدث ابن العربي عن الحق سبحانه في المنام، فإنما ليؤكد هذه القوة الخيالية الخلاقة عند العارف التي يطلق عليها الهمة، وهي قوة إلهية كشفية لا يعرف أسرارها إلا أهل هذه الطريقة، يقول: "... " قال لي الحق وقلت له "إنما هي أسرار يجدها أهل هذه الطريقة في أنفسهم، يتردد الخطاب بها من وجودهم في وجودهم، فالخطاب منك إليك على قدر ما يفتح لك، ولهذا تتفاوت درجاتهم في المكاشفات والمشاهدة، وانظر رؤيتك للحق أو للرسول في النوم، فتقول له، ويقول لك، فإنما الرأي منك إليك مما استقر في خزانة خيالك، فابحث عن هذا السر في المتكلم والمخاطب ترشد إن شاء الله تعالى"(75).

وما أشار إليه ابن العربي هنا، يتعلق بما استقر في خزانة الخيال من الرؤى المتخيلة التي هي رؤى ذهنية، رؤى وجدية، وهي من خلالها نفسها، اختراق للعالم الذي تراه(76)، وهذا ينسجم مع البعد المزدوج عند الإنسان المكون من فكرة اتحاد المتعارضين : الناسوت واللاهوت(77).

وهذا ما نلاحظه في المبشرة السادسة التي نستشف منها تأويل صور الحق في الموجودات، ومن ثم تأويل الصورة التي رأى فيها ابن العربي الحق سبحانه، حيث تنبه إلى التقصير الذي في نفسه بوجوب

(71) مقدمة الرسالة.

(72) انظر كذلك الفتوحات المكية: 2 / 375.

(73) انظر شرح أبي العلا عفيفي: 2 / 76.

(74) انظر *L’imagination creatice*، ص. 146.

(75) انظر رسالة الولاية والنبوة، ص. 34. وفيما يخص هذه الفكرة التي عرضها ابن العربي هنا، انظر كذلك: *Les rêves et la vie spirituelle*، إذ لا شك أن تحليل المؤلف لفكرة إمكانية مخاطبة الله للإنسان في الحلم والمستقاة من الإنجيل، تدفعنا إلى تعميق البحث في تأثر ابن العربي بالنصوص الدينية المختلفة.

(76) انظر *L’imagination creatice*، ص.79.

(77) انظر فصوص الحكم: 1 / 48 - 49.

النصيحة، فتعين الأمر عليه أكثر مما تعين على غيره[78].

فهذه بشرى متعلقها الصورة المتخيلة في نفسه[79]، إذ إن صور الرؤيا أحوال الرائي لا غيره، فما رأى إلا نفسه، والرؤيا هنا تنبيه من الله تعالى[80].

أما المبشرة الحادية عشرة التي يقول فيها "رأيت في النوم كأن الله يحادثني ويقول لي: ياعبدي إن أردت أن تكون عندي مقربا مكرما منعما، فأكثر من قول :"رب أرني أنظر إليك" . كرر ذلك علي مرات".

فيتعين علينا هنا فك رموز هذه المبشرة التي تقوم على أساس العلاقة الروحية القوية بين العبد وربه، التقرب من الله عز وجل والنظر إليه . لكن ماذا يعني النظر هنا؟

هل هو الرؤية[81] أم المشاهدة[82] أم العلم[83] أم الإنتظار[84] أم العطاء[85]، أم أن لابن العربي رأيا آخر في مسألة النظر إلى الله تعالى .

يبدو أولا أن ثمة تماثلا بين حال ابن العربي هنا، وما جاء في حق نبي الله موسى عليه السلام، لما سأل الله تعالى عز وجل الرؤية في قوله تعالى: {قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني}[86].

إلا أن الفرق بينهما، هو أن موسى عليه السلام سأل الرؤية عن غير أمر إلهي أوحى به إليه، فلذلك

---

(78) الفتوحات المكية: 1 / 334 ، 658.

(79) نفسه: 3 / 85.

(80) نفسه: 1 / 646.

(81) انظر مناقشة هذه المسألة عند أبي رشيد سعيد النيسابوري (في التوحيد)، ص. 601 - 603: النظر بحسب اللغة ليس هو الرؤية، وفي مسألة الخلاف بين الرؤية والنظر، انظر كذلك كتب المعاجم اللغوية (مادتي: نظر ورأى).

(82) يميز ابن العربي بين الرؤية والمشاهدة في علاقتهما بمسألة النظر إلى الله سبحانه وتعالى، انظر الفتوحات المكية 2 / 495 - 496، وللتوسع في هذه المسألة، انظر كذلك: Michel Chodkiewiez, *The Vision of God*، حيث يناقش مسألة الرؤية من خلال أبعادها العقدية والكلامية والصوفية ، مركزا بشكل رئيس على مفهوم الرؤية عند ابن العربي ، ملاحظا أن مبحث الرؤية عنده لا ينفصل عن المبدأ الذي يحكم كل طرق التنفيذ الصوفي داخل العقيدة الأكبرية .

(83) ذهب بعض شيوخ المعتزلة إلى أن الرؤية في قوله تعالى: {رب أرني أنظر إليك}، بمعنى العلم . انظر تفصيل ذلك في التوحيد، ص. 610 - 611.

(84) انظر هذا المعنى ومناقشته في التوحيد ص 603.

(85) عن ابن عباس، رضي الله عنه، قوله: {أرني أنظر إليك}، قال: أعطني. انظر تفصيل ذلك في جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 9 / 34، وفيه أيضا أن موسى عليه السلام لم يطلب النظر المطلق، وإنما طلب النظر الذي معه الإدراك بدليل "أرني".

(86) الأعراف: 143.

منع الرؤية[87]، بينما ابن العربي منح طلب الرؤية، لأن "من طلب رؤية الحق عن أمر الحق فهو عبد متمثل أمر سيده، ومن طلب رؤية الحق عن غير أمر الحق فلا بد أن يتألم إذا لم يقع له وجدان لما تعلقت به إرادته فهو الجاني على نفسه".

فالرؤية إحسان وامتنان ولا يصح أن يطلب[88].

ونحن نعلم أن في مسألة الرؤية خلافا بين أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة[89]، والمتصوفة[90].

ولما كانت الرؤية مستحيلة مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم، حين سئل : أرأيت ربك؟ قال: {نور أنى أراه}، فإن ما قصده ابن العربي هنا هو الرؤية القلبية، لذلك قال:

فرؤيـــة الله لا تطـــاق فإنهـــا كلها محاق

فلـم تكن رؤيتي شهودا وإنما ذلك انفهـاق[91]

وقال: "... فإن شهدت خلقا لم تر حقا، وإن شهدت حقا لم تر خلقا . فلا تشهد خلقا وحقا أبدا، لكن يشهد هذا في هذا، وهذا في هذا شهود علم لأنه غشاء مغشى"[92].

ولعلنا نستطيع أن نقول في ختام هذا البحث، إن الرحلة التي قام بها ابن العربي في هذه المبشرات رحلة تأويلية، ترد كل ظاهر إلى باطنه لفهم حقيقة الشريعة الإسلامية، إنها إسراءات روحانية برزخية يشاهد

(87) الفتوحات المكية: 3 / 464.

(88) نفسه.

(89) انظر تفصيل هذا الخلاف في جامع البيان في تفسير القرآن للطبري: 9 / 34 - 40، والمحرر الوجيز لابن عطية: 6 / 67 - 69، وفي التوحيد، ص. 601 - 623، ومختصر التحفة الإثنى عشرية ص. 96 - 97، وعوارف المعارف للعارف الإمام السهروردي (ضمن كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي) 5 / 152 - 153، وأحاديث الرؤية كثيرة متواترة، وهناك إجماع عليها، ويلخص ابن العربي هذا الخلاف في قوله: "... فإن الله ما سوى بين الخلق في العلم به ، فلا بد من التفاضل في ذلك بين عباد الله، فإن المعتزلي يمنع الرؤية ، والأشعري يجوزها عقلا ويثبتها شرعا في مقتضى نظره، والفيلسوف ينفيها عقلا إذ لا قدم له في الشرع والإيمان، وأهل الله يثبتونها كشفا وذوقا": الفتوحات المكية: 3 / 464 - 465.

(90) يذهب ابن العربي إلى أن الرؤية يوم الزيارة تابعة للإعتقادات في الدنيا: الفتوحات المكية: 2 / 85، أما تفسيره للرؤية في الآية المذكورة آنفا، فينظر في: الفتوحات المكية 2 / 494 - 496، 4 / 55، 63، حيث يتجاوز الشروح والتفسيرات المتداولة إلى مستوى ينفذ فيه إلى المعنى الباطن.

(91) الفتوحات المكية: 2 / 496.

(92) نفسه: 2 / 496.

فيها الأولياء معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني(93).

إنه يبحث عن الحقيقة لما بطن من أحكام الشريعة، لأن الشريعة لب العقل، والحقيقة لب الشريعة(94).

وصف مخطوطة الرسالة :

اعتمدت في نشر "رسالة المبشرات المنامية" على مخطوطة محفوظة بمكتبة المعهد الديني بسموحة . الإسكندرية (رقم عام 4030 رقم خاص 101) .

وتقع هذه الرسالة في خمس ورقات من حجم متوسط، ضمن مجموع يحمل رقم (8) من ورقة (14 و إلى 19 و)، وقياس الورقة 19× 15 سم، ومعدل سطور الصفحة الواحدة 21 سطرا، في كل سطر 17 كلمة تقريبا، وهي مكتوبة بخط نسخي، بقلم حسين أحمدين، وقد وافق الفراغ من كتابتها في يوم الأربعاء سبعة وعشرون مضت من شهر محرم الحرام سنة1330 م.

ولابد لي أخيرا أن أشير إلى أن هناك نسخة ثانية من هذه الرسالة محفوظة بمكتبة الفاتح بتركيا رقم 5322 (ورقات 90 . 93) وهي مؤرخة عام 937 هـ.

النـص المحقـق

هذه رسالة المبشرات المنامية لشيخنا الأكبر سيدي محيي الدين بن العربي رضي الله عنه ونفعنا به وبعلومه آمين بجاه البدر التمام صلى الله عليه وسلم آمين بالتمام / {14 و}

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمدُ لله رب العالمين، والعاقبةُ للمتقين، وصلى اللهُ على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

أمَّا بعدُ، فإن الله تعالى جعل الرُّؤيا وحيه إلى أوليائه، والمسلمين من عباده، وجعلها جزءا من أجزاء

(93) نفسه: 3 / 342.

(94) رسالة روح القدس، ص 14.

النبوة كما ذكره الترمذي في مسنده[95]، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي}[96]، قال: ففزِع الناس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {**لكن المُبَشِّرات**}، قالوا: يا رسول الله، وما المُبَشِّرات؟ قال: {رؤيا المسلم يراها الرجل أو تُرَى له، وهي جزءٌ من أجزاء النبوة}[97].

وقال أبو عيسى : هذا حديثٌ حسن صحيح[98].

وذكره مسلم في مسنده الصحيح[99]، من حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: {كان أول ما بُدِئَ به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصَّالحة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فَلَقِ الصبح}.

وقال الله تعالى إخبارا عن يوسف عليه السلام، **{إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين}**[100]. فلما خر إخوته وأبواه بين يديه سجدا، قال عليه السلام: **{هذا تأويل رؤياي من قبل وقد جعلها ربي حقا}**[101]، وقال تعالى إخباراً عن إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما الصلاة والسلام **{يابني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى}**[102].

فلما أراد عليه السلام أن يذبح ابنه، كما رآه في المنام، ناداه الله تعالى: **{يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا}** [103].

وقال تعالى: **{وأوحينا إلى أم موسى أن ارضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليمِّ}**[104]، القصة.

قيل: إن هذا الوحي كان رؤيا رأتها في المنام.

---

(95) انظر مسند الترمذي وهو الجامع الصحيح: 3 / 363.

(96) تخريج الحديث في مسند الترمذي: 3 /364.

(97) تخريج الحديث في مسند الترمذي: 3 / 364 - 365، وصحيح البخاري: 15 / 20، وشرح صحيح مسلم 15 / 20 وسنن ابن ماجة: 2 / 1285.

(98) مسند الترمذي: 3 / 365.

(99) صحيح مسلم: 15 / ص 23.

(100) سورة يوسف: 4.

(101) سورة يوسف: 100.

(102) الصافات: 102.

(103) الصافات: 105.

(104) القصص: 7.

{14 ظ} قال رضي الله عنه : وإني عزمت أن أذكر/ في هذا الجزء ما رأيته في المنام، ومما تعود منه منفعة على الغير، وتعين على أسباب الخير، وما يختص بذاتي فلا أحتاج إلى ذكره.

واعلم أن الرؤيا على ثلاثة أقسام(105):

1 . رؤيا من الله، وهي المبشرات.

2 . ورؤيا من النفس، وهي التي يحدث الرجل فيها نفسه في اليقظة.

3 . ورؤيا من الشيطان، وهي المفزعة ليحزنك بها الشيطان، فمن رأى رؤيا تحزنه، فليستعذ بالله من شر ما رأى، وليتفل على يساره ثلاثا(106)، فإنها لا تضره، ولا يتحدث بها. هكذا رويناه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروينا عنه عليه الصلاة والسلام، أنه قال في الرؤيا {**إنها معلقة في رجل طائر، فإذا قيلت سقطت كما قيلت له**}(107).

واعلم أن رؤية الله في النوم، ورؤية الملائكة والأنبياء، والفضلاء من العلماء على نوعين:

1 . يرَون على صورة حسنة كاملة يتفاضل الكمال والحسن في بابه.

2 . ويُرَون على صورة قبيحة ناقصة على مراتب القبح والنقص.

وهذا الإدراك لهذه الصورة لأمرين:

1 . فالحسنُ منها لتعظيم الدين والحق وكماله.

2 . والقبحُ منها لإظهار الباطل والشر، ما لا يرضي الله، وذلك يرجع إلى موطنين:

1 . إما إلى حال الرائي في نفسه.

2 . وإما إلى الموضع الذي رأى فيه ذلك الرسول، أو الحق، أو الفاضل العالم، فإن الدين والحق في ذلك الموضع على وفق الصورة التي رأيتها في النوم من القبح والحسن، كما أخبرني رجل من الصالحين بمجلس الإمام العالم الزاهد أبي عبد الله محمد بن العاص الباجي(108)، قال: "إن رجلا من أصحابنا رأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم، فلطمه هذا الرائي في حر وجهه، حتى أثر كفه في وجه النبي صلى الله عليه وسلم، فاستيقظ الرجل فزعا، فقصها على بعض شيوخنا، فقال له: إنك مع امرأتك في حرام، فطلب الرجل الرائي

(105) انظر هذا التقسيم في صحيح مسلم: 15 / 20 - 21.

(106) انظر تخريج الحديث في صحيح مسلم: 15 / 17، ومسند الترمذي 3 / 364.

(107) تخريج الحديث في الموطأ ص 830 وصحيح البخاري: كتاب الطب، ص. 39، وصحيح مسلم 15 / 18، ومسند الترمذي 3 / 366.

(108) التقى به محيي الدين بن العربي في إشبيلية، وذكره في رسالته ''روح القدس في محاسبة النفس''، وقال عنه:''كان فقيها زاهدا، وهذا أيضا غريب؛ فقيه زاهد لا يوجد'' ص. 126.

في نفسه، فإذا به قد حلف بطلاق امرأته، وحنث ولم يطلق، وبقي معها".
{15 و} ومثل ذلك ما اتفق / لرجل من الصالحين، رأى فقهاء البلد الذي كان فيه، قد اجتمعوا ودفنوا النبي صلى الله عليه وسلم، وقد مات بينهم، فاستيقظ الرجل فسأل، فوجدهم في مسألة من الحج، قد أبينت لهم الأحاديث الصحيحة التي لا مطعن فيها، فأبوا قبولها، وحكموا في المسألة بالرأي، وقالوا مذاهب قد استقرت، يريد هذا المنازع أن يردها بهذه الأحاديث، وتعصبوا عليه، فنعوذ بالله من الخذلان .
ولقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ميتا، وقد دفن في موضع من المسجد الجامع بإشبيلية، فسألت عن ذلك الموضع، فإذا به مغصوب أخذ من صاحبه، ولم يعط حقه.
فلمثل هذا ترجع أحوال من ذكرنا في الرؤيا لا في ذواتهم .
فأنا أحب أن لا أذكر مما رأيته في المنام إلا ما يثبت حكما، أويفيد علما، أو يحرض على طاعة، فمن ذلك:

1 {مبشرة تحرض على التمسك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم}

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، وأنا بمكة، وكان إبراهيم بن همام الإشبيلي[109]، قد اعتنى بضبط الحديث، والعمل به، وعليه قام هؤلاء الفقهاء الذين دفنوا النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرنا، فرأيت النبي صلى الله عليه يقبل إبراهيم بن همام، ويضمه إليه ضم مودة، ويعرفه بأنه يحبه.

2 {مبشرة أخرى في معناها}

رأيت في النوم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعانق الإمام المحدث أبا محمد بن سعيد بن حزم الفارسي[110] صاحب "المحلى"[111]، وكان إماما في الحديث، عالما عاملا، وقد غشي النورُ ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم وذات ابن حزم، وقد انضمَّا حتى كأنهما جسدٌ واحد. فهذا من بركة **الحديث**.

3 {مبشرة أخرى في معناها}

كان جملة من أصحابنا قبل أن أعرف العلم قد رغبوا وقصدوني محرضين على {15 ظ} قراءة كتب

---

(109) لم أعثر على ترجمته.
(110) هو الإمام الحافظ ابن حزم الظاهري، كان حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة، من المنطق والفلسفة. توفي سنة 456 هـ . انظر ترجمته في الصلة: 2 / 395 وجذوة المقتبس 2 / 489.
(111) هو واحد من كتب أربعة لابن حزم ، دون فيها فقهه ومذهبه: الإيصال، وهو أكبرها، والخصال أوسطها، والمحلى يليهما، والمجلى أصغرها.

الرأي، وأنا لا علم لي بذلك ولا بالحديث، فرأيت نفسي في المنام، وكأني في فضاء واسع، وجماعة بأيديهم السلاح يريدون قتلي، ولا ملجأ معي آوي إليه، فرأيت أمامي ربوة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم عليها واقف، فلجأت إليه، فألقى ذراعه علي، وضمني ضما عظيما، وقال لي : ياحبيبي استمسك بي تسلم، فنظرت إلى هؤلائك الأعداء، فلم أر منهم على وجه الأرض أحدا، فمن ذلك الوقت اشتغلت بتقييد **الحديث**.

4 {مبشرة أخرى في معناها}

رأيت مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة في المنام، وعليه ثوب أبيض يجر منه في الأرض اثنى عشر ذراعا، وهو على باب يقال له باب الفتح، فقلت له: يامالك، ما أقرأ؟ فقال: تحب أن تقرأ كتب الرأي، فكنت شخصا يشتغل بكتب الرأي، وهو ينظر في مزبلة معرضا عن مالك(112)، مقبلا على المزبلة، فقلت : يامالك أخاف أن تقودني كتب الرأي إلى ما قادت هذا الشخص، فتبسم مالك رضي الله عنه، وقال : صدقت، عليك يابني بتقييد الحديث، والعمل به.

ومن شرف علم الحديث ما حدثنا به العالم أبو العباس أحمد بن داوود بن علي ابن ثابت بن منصور الحريري الحلفاوي(113) رحمه الله بمدينة تونس، بدار الشيخ الصالح عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي(114)، قال أبو العباس : كان لي اعتقاد كبير في الإمام أبي حنيفة لحسن رأيه، وجودة ذهنه، وكنت أميل إليه من دون الأئمة، فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم، فلم يكلمني، وهبت أن أسأله، وكان أبو بكر خلفه، فقلت : يا أبا بكر، كيف مراتب الأئمة عندكم ؟ فقال : اللاحق بنا أحمد بن حنبل، ثم الشافعي، ثم مالك، ثم أبو حنيفة. قال أبو العباس : فتعجبت، وعلمت أن النجاة في متابعة الحديث.

(112) الجملة وردت هكذا في الأصل ، وهي غير واضحة ، ولعل سهوا وقع للناسخ.

(113) لم أعثر على ترجمته.

(114) هو عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي، من كبار الصوفية، وكان يقرأ القرآن، ويلبس مرقعة زنتها سبعون رطلا. حضر محيي الدين بن العربي مجالسه عند إقامته بتونس، قبل انتقاله إلى المشرق، ونوه بشأنه في كتابه ''الفتوحات المكية''، وفي الرسالة التي وجهها إليه من مكة في ربيع الأول سنة 600 هـ، وتعرف برسالة روح القدس، وتسمى أيضا بمشاهد الأنوار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. استفاد منه علما وحقائق ما كان يعرفها من قبل، ولم يخف إعجابه به، ولقد ميزه عن شيوخه بثناء وتقدير وإعجاب. والمترجم به من القائلين بوحدة الوجود ، واللاهجين بالحقيقة المحمدية المقتبسة من نظرية الفيض والإنبثاق عند الأفلاطونية الحديثة. له كثير من التفسير الباطني المساوق للأفلاطونية الحديثة والإسماعيلية، لعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، توفي سنة 621 هـ. ترجمته في: تراجم المؤلفين التونسيين ص. 403 - 406 رقم 563.

ولقد أخبرت بهذه الحكاية القاضي عبد الوهاب الأزدي الإسكندراني[115] بمكة سنة 599 هـ تسع وتسعين وخمسمئة، فقال: هو الصحيح، وأنا أخبرك/ {16 و} بما يقول، ما رآه أبو العباس، فقلت له: أخبرني، ونحن تجاه الركن اليماني عند باب الحزورة[116]، فقال: كان عندنا رجل صالح، فيه خير، وله سمت حسن، فمات، فرآه بعض الصالحين من أصحابنا في المنام، فقال له الرائي: يافلان، كيف تكون الأرض إذا جاء الملكان؟ فقال: إنها تسير كالماء، كلما اخترقت فيها لم تمتنع عليك، كما تخترق الماء . قال الرائي : فقلت له : مارأيت ؟ قال: رأيت كتبا مرفوعة، وكتبا في الأرض موضوعة، فسألت عنها، فقيل لي: **أمَّا المرفوعةُ فكتب الحديث، وأما الموضوعةُ، فكتب الرأي** حتى يسأل عنها أصحابها .

5 {مبشرة في معرفة المسجد الحرام}

رأيتُ وأنا بمكة سنة 599 هـ تسع وتسعين وخمسمئة في النوم أبا بكر الصديق رضي الله عنه، فسألته أين حد المسجد الحرام الذي تكون الصلاة فيه بمئة ألف هل هو الحرم كله ؟ ولا أقول هو المسجد وحده، ولكني أقول: كل موضع في الحرم توقع الصلاة فيه فهو مسجد، وهو في الحرم، فهو من المسجد الحرام، والصلاة فيه بمئة ألف. هكذا هو عندنا، ثم استيقظت .

6 {مُبَشِّرة تُحرِّضُ على الأمر بالمعروف}

رأيتُ وأنا بحرم مكة في المنام كأن القيامة قد قامت، وكأني واقف بين يدي ربي مطرقا خائفا من عتابه إياي، من أجل تفريطي، فكان يقول لي جل جلاله : يا عبدي لا تخف، فإني لا أطلب منك عملا إلا أن تنصح عبادي، فانصح عبادي. وكنت أرشد الناس إلى الطريق القويم، فلما رأيت الداخل إلى طريق الله عزيزا تكاسلت، وعزمت تلك الليلة أن أشتغل بنفسي، وأترك الخلق وما هم عليه، فرأيت هذه الرؤيا، فأصبحت وقعدت للناس أبين لهم الطريق الواضح، والآفات القاطعة لكل صنف منه: من الفقهاء والفقراء

---

(115) القاضي عبد الوهاب الأزدي، من أهل الإسكندرية، التقى به ابن العربي بحرم مكة سنة 599 هـ، وتكلم معه، وذكره في رسالته ''روح القدس''، ص. 101 - 102، وذكره كذلك في الفتوحات المكية: 3 / 69، وهو يفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي.

(116) من أبواب المسجد الحرام، وهو في الزيادة الثانية، وعليه قصر عال، وله مدخل واحد إلى حزورة، وعوام الناس يسمونه عزورة بالعين المهملة، وهو غلط، لأن صاحب النهاية ذكر في كتابه: حزورة بالحاء المهملة، وذكر حديث عبد الله بن الحمراء أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو واقف بالحزورة من مكة، وهو موضع عند باب الحناطين. انظر: مفرحة الأنام في تأسيس بيت الله الحرام، تأليف الشهيد زين العابدين الكاشاني: 12 / 70.

والصوفية والعوام، فكل قام علي، وسعى في إهلاكي، فنصرني الله عليهم وعصم {16 ظ} فضلا منه ورحمة. قال عليه الصلاة والسلام {الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم}، ذكره في صحيح مسلم[117].

7 {مبشرة تحرص على الإيمان}

أخبرني كمال الدين أبو عمرو عثمان بن أبي عمرو الأبهري الشافعي[118].

من أولاد البُراء بن عازب رضي الله عنه بالمسجد الأقصى، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، وهو يقول: لكل نبي آل وعدة، وآلي وعدتي المؤمن، فما زال يكررها مرارا. وأخبرني أيضا، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول: الأنبياء يأمرون أمتهم بأن لا يعبدوا الأصنام، وأنا أمرتُ أمتي بأن لا يعبدوا الأوثان.

8 {مبشرة تحرص على حفظ القرآن}

رأيتُ في المنام كأن القيامة قد قامت، وقد ماج الناس، فسمعت قراءة القرآن في عليين، فقلت: من هؤلاء الذين يقرأون القرآن في مثل هذا الوقت ولا خوف عليهم ؟ فقيل لي: هم حملة القرآن. فقلت: وأنا منهم، فأدلي لي سلم، فرقيت فيه إلى غرفة في عليين، فيها كبار وصغار، يقرأون على رسول الله إبراهيم الخليل عليه السلام، فقعدت بين يديه، وافتتحت أقرأ القرآن آمنا لا أعرف خوفا ولا هولا ولا حسابا، ولا أدري ماهم الناس فيه من الكرب في الحشر .

قال النبي صلى الله عليه وسلم: {**أهل القرآن هم أهل الله وخاصته**}[119]، وقال تعالى {وهم في الغرفات آمنون}[120].

9 {مبشرة تُرغِّبُ في قيام الليل}

رأيتُ كأني بمكة، وكأني مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار واحدة، وبيني وبينه صلة عظيمة،

(117) انظر صحيح مسلم: 2 / 37.

(118) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وبلال، شهد أحدا والحديبية وما بعدها. مات سنة إحدى وقيل اثنتين وسبعين: إسعاف المبطأ برجال الموطأ للإمام جلال الدين السيوطي ص، 887.

(119) أخرجه النسائي وابن ماجه، انظر: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف: 2 / رقم 815.

(120) سورة سبأ: 37.

حتى كأني هو وكأنه أنا، وكنت أرى له ابنا صغيرا، وكان عليه الصلاة والسلام إذا جاءه أحد ليراه، أخرج معه ذلك الصغير ليتبرك به الناس ويعرفوه، وكأن لذلك الصغير عند الله قدرا عظيما، فبينما نحن قعود، وإذا بقارع يقرع الباب، فخرج إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصغير معه، ثم رجع إلي وقال لي: إن الله أمرني أن أمشي إلى {17 و} المدينة وأصلي المغرب/ بشرقها، وأنا أفقده وعيني لا تزال عليه، وكأني ذاته، فلا أنا هو، ولا أنا غيره، فبينما هو بين مكة والمدينة، إذ رأى خيرا عظيما ينزل من السماء، فقال : يا جبريل، ما هذا الخير العظيم الذي لم أر مثله ؟ فقال: نزل من الفردوس الأعلى على المتهجدين، وأنى يكون لك أن تكون منهم، ثم أخذ جبريل يثني على المتهجدين لله تعالى بثناء ما سمعت مثله، وكان عليه السلام والصلاة، والله من أعلاهم وأفضلهم، فعلمت أن ذلك في حقي، وقوله: **وأنَّى يكونُ لك أن تكونَ منهم، خطابٌ يرجعُ إليَّ**، واستيقظت.

10 {مبشرة تُحَرِّض على الرغبةِ في دُعَاءِ الصالحين رضي الله عنهم}

دخلتُ بإشبيلية على الشيخ الورع الصالح أبي عمران موسى بن عمران المارتلي[121]، فأخبرته بأمر سر به واستبشر، فقال لي: بشرك الله بالجنة كما بشرتني، فلم تمض أيام حتى رأيت بعض أصحابنا في المنام، ممن كان قد مات، فقلت له: كيف حالك؟ فذكر خيرا في كلام طويل، وقصة طويلة، ثم قال لي، وقد بشرني، بأنك صاحبي في الجنة، فقلت له: هذا في المنام، فهات الدليل على قولك، فقال: نعم، إذا كان في غد عند صلاة الظهر، يطلبك السلطان ليحبسك، فانظر لنفسك، فأصبحت، وما تم أمر يوجب عندي شيئا من ذلك، فلما صليت الظهر، إذا بالطلب من السلطان، فقلت صدقت الرؤيا، فاختفيت خمسة عشر يوما حتى ارتفع ذلك الطلب .

وهذا من بركة دعاء الصالحين .

11 {مبشـرة}

رأيتُ في النوم كأن الله يحادثني ويقول لي : يا عبدي إن أردت أن تكون عندي مقربا مكرما منعما، فأكثر من قول: **رَبِّ أرني أنظر إليك**. كرر ذلك علي مرات .

---

(121) أبو عمران موسى بن حسين بن عمران الزاهد، يعرف بالميرتلي، وأصله من ثغر ميرتلة، وسكن إشبيلية، وكان لا يعدل به أحد من أهل عصره صلاحا وعبادة، مع تعرفه في فنون الأدب. توفي سنة 604 هـ: تحفة القادم ص. 132. وقد قمت بجمع شعره، وصدر تحت عنوان: قراءة في أدب النفس: شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي، دار الأمان، الرباط 2008.

12 {مبشرة تفيد علما في القُرء}

رأيتُ في المنام النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا رسول الله، قوله تعالى **{والمطلقاتُ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قُرُوء}**[122].

{17 ظ} ما أراد الله بالقُرء هنا؟ / الحيضُ أم الطُّهر من الإستبراء؟ وقد اختلف العلماء فيه، وأنت أعرف بما أنزل الله إليك . فقال عليه الصلاة والسلام : {إذا فرغ قُرءُها فأفرغوا عليها الماء وكُلُوا مما رزقكم الله}. فوقع في نفسي أنه يريد الحيض، فقلت له: فإذن هو الحيضُ، فأعاد علي "إذا فرغ" مثل الأول، فأعيدُ عليه، فيعيد علي ثلاث مرات، وتبسم، وكنت أتحققُ أنه يريد الحيض.

13 {مبشـرة}

رأيتُ النبي صلى الله عليه وسلم بين اليقظة والنوم، وبيده ميزان الشمس، فرمى به، وقال: بِدعةٌ ملعونةٌ، صَلُّوا كما شُرِّعَ لكم.

14 {مبشرة تفيد علما فيمن لَفظَ بالطلاق ثلاثا هل ترجعُ إلى واحدة أم لا؟}

رأيتُ وأنا بمكة رسول الله صلى الله عليه وسلم بين باب أجياد[123]، وباب حَزوَرَة، ومحمد بن مالك الصدفي التلمساني[124] يقرأ عليه كتاب البخاري، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرجل يقول لامرأته: أنت طالق ثلاثا، ولم يكن طلقها، هل هي ثلاث كما قال؟ قلت: فقد حكم بعض العلماء بأنها ترجع إلى واحدة، فقال: هؤلاء حكموا بما وصل إليهم وأصابوا، فقلت له : يا رسول الله، ما أريد في هذه المسألة إلا ما تدين الله تعالى أنت به، فقال عليه الصلاة والسلام: هي ثلاث كما قال، لا تحل له إلا أن تنكح زوجا غيره. وكأن قائلا في ذلك المجلس يرد عليه قوله، وكأنه إبليس، فكأني أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأن حَبَّ الرُّمان قد فُقِئ في وجنتيه، وقد غَضِب، وصاح صياحا عظيما على الرد عليه، يقول له عليه الصلاة والسلام في صياحه : تستحلون الفروج، يكرر ذلك مرارا.

{18 و} هي ثلاث كما قال، ثم قرأ القارئ كتاب صحيح البخاري، فلما أكمل المجلس، أخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه، واستقبل الركن اليماني، وقال: {**اللهم أسمعنا خيرا، وأطلعنا خيرا، وارزقنا**

(122) سورة البقرة: 228.

(123) ويسمى أيضا باب جياد، من أبواب المسجد الحرام، وله مدخلان. انظر: مفرحة الأنام في تأسيس بيت الله الحرام، تأليف زين العابدين بن نور الدين علي الحسيني الكاشاني 12 / 70.

(124) لم أعثر على ترجمته.

اللهم العافية وأدمها لنا، وجمع الله قلوبنا على التقوى ووفقنا لما يحبه ويرضاه}.

15 {مبشــرة}

رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، وهو يقول: إنكم تفتنون في قبوركم، مثل أو قريبا من فتنة الدَّجَّال، ثم استقبل القبلة، وجرَّ كُمَّيه من ذراعيه، وفرش سجادة، وصلى عليها ركعتين، وقمتُ عن يمينه، وأدركت الركعة الثانية.

16 {مبشرة في الركعتين عقب الطواف}

رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم، وأنا بمكة سنة 604 هـ أربع وستمئة، وهو يقول: يامالكي هذا، أو ياساكني هذا البيت، مروا من يطوف به أن يصلي عقب طوافه ركعتين في أي وقت كان. كأن الله يخلق من صلاته ملك يعظم الله أو يسبحه . الشكُّ مني إلى يوم القيامة.

17 {مبشرة تفيد علما بالشجرة التي هي لا شرقية ولا غربية المذكورة في النُّـور}

رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام، فقلت قوله تعالى **{يوقد من شجرة مباركة زيتونة}**[125] إلى آخر الآية، ما هذه الشجرة؟ فقال: كنى عن نفسه سبحانه، ولذلك نفى عنها الجهات، فإنه لا يتقيد بالجهات، والغرب والشرق كناية عن الفرع والأصل[126]، فهو الله خالق المراد وأصلها، ولولا هو ما كانت مادة في طويل وتفصيل واضح. وكان قبل أن يقول لي هذا الكلام، يقول لي: أنت تعرف ما هي الشجرة، وما كان لي علم بها، فلما قال: أنت تعرفها، فكنت أقول له: نعم أعرفها، وأحب أن أسمعها من فيك صلى الله عليك، وكان يقول ما ذكرته.

فهذا بعض ما رأيته مما جرى على ذكري في هذه {18 ظ} الساعة، قد ذكرته لسائل الوقت.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خيرته من خلقه سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما إلى يوم الدين.

(125) سورة النور: 35.

(126) ورد هذا التفسير أيضا في كتاب تفسير وإشارات القرآن الكريم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي: 3 / 218.

انتهت رسالة الشيخ الأكبر سيدي محيي الدين بن العربي. وقد وافق الفراغ من كتابتها في يوم الأربعاء سبعة وعشرون مضت من شهر محرم الحرام سنة 1330 هـ بقلم الفقير حسين أحمدين كتبها لنفسه،غفر الله له ولوالديه ولشأنه وإخوانه والمسلمين آمين.

* * *

المصـــادر

1 . المخطوطة :

. أبوعبد الله محمد الصغير الإفراني: كتاب المقطوعات الشعرية والمواعظ، الخزانة العامة، الرباط رقم 1853 د .

. أبوعبد الله محمد بن عبد الملك المنتوري: برنامج المنتوري، الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 1578.

2 . المصادر والمراجع المطبوعة :

. ابن العربي (محيي الدين):

إنشاء الدوائر، تحقيق هـ. س. نيبرج، ليدن 1339هـ (في مجلد واحد مع عقلة المستوفز والتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية).

التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإلهية (انظر إنشاء الدوائر).

تفسير وإشارات القرآن الكريم ، جمع وتأليف محمود محمود الغراب ، مطبعة نضر دمشق 1410 / 1989.

الرؤيا والمبشرات، محمود محمود الغراب، ط 2، دار الكاتب العربي، دمشق 1993.

رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدين العربي، ط1، دار صادر، بيروت 1997.

رسائل ابن عربي (ج 1) تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت 2001.

شرح رسالة القدس في محاسبة النفس: جمع وتأليف محمود محمود الغراب، ط2، دمشق، سوريا 1406 / 1985.

عقلة المستوفز (انظر إنشاء الدوائر).

الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيي، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة 1985 .
الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ .
فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت 1946 .
كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، مطبعة الإستقامة، بيروت 1328 .
الكوكب الدري، تحقيق سعيد عبد الفتاح ط 1، بيروت 2002 .
الولاية والنبوة، تحقيق ودراسة د . حامد طاهر، مجلة ألف، العدد 5، القاهرة، ربيع 1985 .
. ابن حزم (أبو محمد) ، المحلى، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، منشورات المكتب التجاري ، بيروت ، بلا تاريخ .
. ابن عطية الغرناطي (أبو محمد عبد الحق): المحرر الوجيز، تحقيق وتعليق عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، السيد عبد العال، السيد إبراهيم، ط1، الدوحة، قطر، 1984 .
. ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، السفر السادس، تحقيق د . إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1973 .
. ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن عمر): تفسير القرآن العظيم، ط 2، دار الفكر 1970 .
. ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ .
. البخاري (أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل الجعفي)، صحيح البخاري، عالم الكتب بيروت، بلا تاريخ.
. الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم)، الجامع الصحيح (السنن)، ط 2، دار الفكر 1974 .
. الجوزي البغدادي (أبو الفرج)، زاد المسير في علم التفسير، ط1، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق بيروت 1385 / 1965 .
. الحسيني الكاشاني (الشهيد زين العابدين): مفرحة الأنام في تأسيس بيت الله الحرام، مخطوطة (كتابخانه، مجلس شورى إسلامي)، فهرس مخطوطات كتابخانه، إيران .
. الحميدي (أبو عبدالله)، جذوة المقتبس، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة . بيروت، ط 1، 1984 .
. الدهلوي (شاه عبدالعزيز غلام حكيم)، مختصر التحفة الإثنى عشرية ، اختصره وهذبه السيد محمود شكري الألوسي، استانبول، تركيا 1399 /1997
. السهروردي (أبو النجيب)، عوارف المعارف (ضمن كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1996 .

. السيوطي (جلال الدين)، إسعاف المبطأ برجال الموطأ (ضمن كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس) ط 1، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، المغرب 1412 / 1992.
. صائن الدين علي بن محمد التركه، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق: محسن بيدارامز، كتابخانه ملي، إيران، انتشار بيداز.
. الطبري (محمد بن جرير) جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الأميرية، مصر 1327 هـ .
. عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، تحقيق وتقديم د. أحمد محمد الطيب، الهيئة المصرية 2001 .
. الغرناطي (أبو حيان أثير الدين)، البحر المحيط، مطابع النصر الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ.
. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الطوسي)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
. القاشاني (كمال الدين عبد الرزاق)، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق د. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981 .
. القرطبي (أبو العباس أحمد بن عمر) الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة 1361/ 1942.
. القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازان)، لطائف الإشارات، تحقيق د. إبراهيم بسيوني، دار الكاتب العربي القاهرة، بدون تاريخ.
. المقري (أحمد بن محمد التلمساني) ، نفح الطيب ، تحقيق د . إحسان عباس ، دار الفكر ، بيروت 1988
. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي)، المركز الثقافي العربي، ط 4، بيروت 1998.
هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002 .
. النووي (أبو زكريا يحيي بن شرف)، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، 1981.
. النيسابوري (أبورشيد سعيد بن محمد)، في التوحيد: تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، 1969.

3 . باللغة الأجنبية :

Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi*, Paris, 1958 .
Chodkiewiez, Michel, *The Vision of God*, *Internet*.
Grün, Anselm, *Les rêves et la vie spirituelle*, Collection Sagesse, MediasPaul,

1999.
Pasche, Jean-Robert, *Les rêves ou la connaissance intérieure*, Ed. Buchet / Chastel, Paris, 1987.

UN MANUAL PARA APRENDER ÁRABE MARROQUÍ ESCRITO EN EL PEÑÓN DE VÉLEZ DE LA GOMERA EN 1851

Francisco **MOSCOSO GARCÍA**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 121-140

Resumen: Se trata de los apuntes que Juan Albino elaboró en el Peñón de Vélez de la Gomera en 1851 cuando estuvo destinado allí como militar. De su estudio, se desprende que el árabe en el que los escribió pertenece a la región de Yebala. También aparecen voces de origen bereber. Por otro lado, las palabras y frases reflejan aspectos de lo que debió de ser la vida del Peñón durante su estancia.

Palabras clave: Peñón de Vélez de la Gomera; Árabe marroquí; Rifeño; Marruecos; siglo XIX.

Abstract: We present the notes that Juan Albino wrote in the Rock of Vélez de la Gomera in 1851 when he was assigned there as military. The Arabic belongs to the Yebala region. And also, we can find Berber words. In the other hand, the words and sentences reflect aspects about the life in the Rock during his stay.

Key words: Peñón de Vélez de la Gomera; Moroccan Arabic; Berber of the Rif; Morocco; 19th.

ملخص البحث: نعالج في هذا المقال الملاحظات التي كتبها خوان ألبينو في جزيرة باديس (القميرة، صخرة فليث دي لا كوميرا) سنة 1851 عندما كان جنديا هناك. وقد سجلنا، من جهة، أن ملاحظاته كانت مكتوبة بلهجة قرى جبالة بالمغرب، كما نجد فيها كذلك كلمات أمازيغية. ومن جهة أخرى فإن الكلمات والجمل كانت تعكس مظاهر الحياة في الصخرة إبان كتابة الملاحظات.

---

* Profesor titular, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. E-mail: francisco.moscoso@uam.es

الكلمات المفاتيح: جزيرة باديس، صخرة فليث دي لا كوميرا، الدارجة المغربية، أمازيغية الريف، المغرب، القرن التاسع عشر.

0. Introducción

Nos disponemos a presentar, en esta ocasión, el libro sobre árabe marroquí que Juan Albino publicó en 1859 en la ciudad de Cádiz. Se trata del último, mientras que no tengamos noticia de algún dato nuevo, de los trabajos que hemos podido consultar sobre árabe marroquí que fueron publicados a lo largo del siglo XIX. En anteriores artículos, analizamos las obras de Manuel Bacas Merino, Pedro María del Castillo, el P. Fr. José Lerchundi y Antonio Almagro Cárdenas(1). El título completo de la obra es: ALBINO, Juan. 1859. *Manual del lenguaje vulgar de los moros de la-Riff. Apuntes que en lengua castellana para su uso particular, hizo en el año de 1851, hallándose destacado en el peñón de la Gomera, el hoy día teniente coronel de infantería capitán retirado D. Juan Albino*. Cádiz, Imprenta de la Revista Médica(2).

Al igual que la obra de Pedro María del Castillo, escrita en 1860, está dirigida a los militares españoles que participaron en la guerra contra Marruecos, declarada por nuestro país el 24 de octubre de 1859. En el prólogo a la misma, que titula, en letras mayúsculas, “Compañeros:”, el autor afirma: “Los aprestos militares que se hacen en la actualidad sobre el continente africano, están diciendo que vais à pisar los hermosos valles de Fez y Tafilete”. Albino, un militar jubilado, que como bien dice en el título de su obra, estuvo destinado en el Peñón de la Gomera, debió de coger los apuntes que él mismo había escrito para aprender árabe marroquí en 1851 y, alentado por el espíritu patriótico que recorría por entonces todos los rincones de España, quiso ofrecerlos en forma de publicación a los militares que iban a participar en la guerra para que les sirvieran de ayuda. Aunque el grueso de su información procede del árabe marroquí, debió de tener varios informantes, entre ellos algún bereber, ya que en el glosario han aparecido algunas voces procedentes del registro rifeño. Aunque tampoco podemos descartar que estas voces pertenezcan a algún dialecto árabe del norte limítrofe con el rifeño.

El Peñón de la Gomera, Peñón de Vélez de la Gomera, o Peñón de Badis para los marroquíes –*Tades* o *Vades* en el glosario de Albino–, está situado a

(1) Cf. Moscoso 2008, 2011, 2010 y Gámez et al. 2000-2001.

(2) Tuvimos noticia de la publicación de esta obra gracias a Gómez Font 1996.

ochenta millas de Melilla y setenta y cinco de Ceuta, en la desembocadura del río Badis. España sigue estando presente, al día de hoy, en este enclave y en los siguientes: el islote de Perejil, cerca de Ceuta, que está deshabitado, Ceuta, las islas de Alhucemas, Melilla, las islas Chafarinas y la Isla de Alborán (cf. el mapa que se recoge al final de este artículo). Posac (1998: 101) describe el Peñón de esta forma: “Tiene un área rectangular con el eje mayor orientado, aproximadamente, en el sentido Este-Oeste y que mide 250 metros, siendo 100 la longitud del lado menor. De superficie muy abrupta, alcanza los 95 metros en su cota culminante. Carece en absoluto de agua y en su ámbito crece con mucha dificultad una brizna de hierba. Hasta tiempos bastantes recientes, un canal marítimo de escasa anchura lo separaba del continente, al que está unido en la actualidad por un tómbolo. Junto al vértice Sureste del Peñón y unida a él por un istmo de 40 metros de largo por apenas 2 de ancho, está la llamada isleta de San Antonio. Tiene también planta rectangular y la misma orientación. Sus lados miden, 100 metros el mayor y 40 el menor”. Cerca, en la costa, se encontraba la ciudad de Badis que en los siglos XV y XVI constituía una amenaza para los intereses españoles porque de ella salían piratas que atacaban sus barcos.

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mapa_del_sur_de_Espa%C3%B1a_neutral.png

La conquista de Granada en 1492 provocó el que se trasladara la frontera con los musulmanes al Mediterráneo y que el norte de África fuera considerado un nuevo territorio para expandirse. Melilla es conquistada en 1497 por el duque de Medina Sidonia. Se trataba de un emplazamiento desde el que era fácil hacerse con el oro procedente del África Subsahariana. Pero la expansión es abortada después de la toma de esta ciudad y las acciones defensivas se centran en turcos y franceses hasta 1505, fecha en la que se retoma. Tras una serie de conquistas territoriales en torno a Melilla, y de preparativos -que no se llevaron a cabo- para conquistar Orán, llegamos a 1508, año en el que se produce la conquista del Peñón de Vélez de la Gomera liderada por el conde Pedro Navarro (Gutiérrez 1997: 17-20), quien también quiso hacerse con la ciudad de Badis sin éxito. Hacia 1520, los marroquíes recuperaron el Peñón y éste se convirtió, junto a Badis, en refugios para "corsarios turcos y berberiscos". En tiempos de Felipe II, concretamente en 1564, el Peñón fue recuperado (Posac 1998: 102). Tras su toma, éste fue dotado de un alcaide y un veedor y de fortificaciones con guarniciones militares. Desde un primer momento, se envían aquí a condenados por alguna causa, hecho que continuó siendo así hasta principios del siglo XX, y también se detectan actividades comerciales con tejidos. El abastecimiento era traído por barco de la Península (Gutiérrez 1997: 263-285), e incluso, en momentos de extrema necesidad, se hacían incursiones en el norte de Marruecos para traer leña, forraje o ganado (Posac 1998: 103). Durante el siglo XVIII, se planteó la necesidad de continuar con la ocupación del Peñón, ya que Ceuta y Orán, también zonas controladas por nuestro país, bastaban, según algunos, para proteger el tráfico comercial y la defensa de las costas españolas (Rabanal 1993: 122).

Este planteamiento de abandonar el Peñón debió de continuar en el siglo XIX, ya que Pascual Madoz, en el mapa elaborado por el teniente coronel, capitán de ingenieros, Francisco Coello dice: "Si se exceptúa Ceuta […] bien puede decirse que nuestra ocupación en África no nos reporta ventaja alguna y es por el contrario onerosa para nuestro erario […] Si en un tiempo la ocupación de estos puntos pudo ser conveniente para extinguir la piratería, hoy la juzgamos innecesaria". El mapa fue publicado en el *Atlas de España y sus posesiones de ultramar* (1852), pero éste y el texto que lo acompaña se refieren a 1850, por consiguiente, un año antes de que Juan Albino estuviera en el Peñón. Entre los datos que Pascual Madoz nos ofrece, destacamos que el enclave era objeto de ataques por parte de los marroquíes, que los buques grandes sólo podían fondear

con seguridad en la bahía de Alhucemas o la rada de Melilla y que, al estar frente a altos acantilados, sólo sirviera para dominar el valle en cuya desembocadura se halla, y que no tenía comunicación con el interior. Desde un punto de vista militar, Madoz escribe que las plazas de África forman una Capitanía General, aunque antes habían pertenecido a las de Andalucía y Granada y en lo judicial al partido de Algeciras. En 1850 contaba con 300 hombres, 250 presidiarios y las familias de algunos empleados, costaba 750.000 reales anuales, a lo que había que sumar lo que costaban la guarnición y los jefes, cuya suma ascendía a 1.500.000 reales(3).

El Peñón sufrió diferentes ataques desde el norte de Marruecos, desde su conquista hasta 1921 cuando Abdelkrim El Khattabi lideró la lucha desde el Rif contra España (Posac 1998: 103). En el período de 1694-1727, el sultán Muley Ismail asedió Ceuta largo tiempo y envió algunos contingentes para que hicieran lo mismo en Melilla, el Peñón de Vélez y las islas de Alhucemas (Posac 1998: 105). Este autor ha analizado en su artículo los libros de bautismos de la parroquia del Peñón, que se guardan en la catedral de Málaga, correspondientes al período de 1570-1881. De los datos analizados se desprende que los habitantes del Peñón eran mayoritariamente andaluces, principalmente de la provincia de Málaga. Se sabe que hubo esclavos traídos tras las incursiones en el norte de Marruecos y que algunos de ellos fueron bautizados. Incluso hubo musulmanes y judíos que se dirigían al Peñón y pedían voluntariamente la conversión (Posac 1998: 104). Las condiciones tan difíciles de vida de los habitantes del Peñón, en determinados momentos, hicieron que algunos españoles huyeran a territorio marroquí y se convirtieran al islam, como prueba el testimonio de un chico francés que conoció a dos militares españoles cautivos en el siglo XVIII en la alcaicería de Taramberes(4), que estaba a tres leguas del Peñón. Un alférez, que volvió del cautiverio, aprendió el rifeño y, a su vuelta, fue nombrado intérprete (Posac 1998: 106-108). Estos datos nos confirman que en el Peñón había gente que hablaba tanto el árabe marroquí como el rifeño, ya fueran nativos, ya militares o presos, huidos o hechos cautivos, que aprendían estas dos lenguas durante el período de cautiverio, y que, al volver, ejercían

(3) Pueden consultarse más datos sobre la historia, política, presencia militar, administración y vida religiosa del Peñón desde su conquista hasta 1846 en Feliu.

(4) Se trata en realidad de *Thara n Bades* “la fuente del (río) Bades (= Vélez)”, actualmente la alcazaba de Snada, provincia de Alhucemas.

labores de intérprete. Juan Albino debió valerse de alguno de ellos para escribir sus apuntes.

En el prólogo al que hemos hecho mención anteriormente, el autor afirma “Escuso suplicaros perdonéis los errores de mi pobre pluma, porque sois demasiados generosos é ilustrados y sabréis apreciar la intención”. Efectivamente, el libro adolece tanto de algunos errores, de los que expondremos algunos, como de una transcripción que no viene de la mano de un lingüista, la cual incurre en contradicciones que expondremos más adelante. Pero es probable también que el impresor, al volcar el manuscrito a los caracteres de imprenta, se hubiera equivocado y, por consiguiente, las erratas más llamativas se deban a él. Nos preguntamos, qué podrían entender los marroquíes en Tetuán cuando oían pronunciar unas palabras en su lengua tal como salían de los labios de los militares que tuvieran este libro en sus manos al leer sus voces y expresiones. Por otro lado, si no tenemos en cuenta ni la transcripción ni los errores, podemos adivinar el texto árabe, con ayuda de la traducción española, y darnos cuenta, por los rasgos que se desprenden del texto, de que se trata de la variante hablada en el norte de Marruecos.

1. Análisis del libro

El *Manual* se compone de ochenta y siete páginas. El texto está escrito enteramente en caracteres latinos: español y transcripción. Está dividido en un glosario (pp. 1-49) y una serie de apartados que se distribuyen como sigue:

- Numeración (p. 4): números del 1 al 20, decenas, centenas y milésimas hasta 4000.
- Días de la semana (p. 49).
- Estaciones (p. 50).
- Algunas conjugaciones (pp. 50-52).
- De los nombres de las naciones y pueblos (pp. 52-53).
- Saludos (p. 53).
- Preguntas y respuestas (pp. 54-63)
- Sobre ajustes (pp. 62-87).

Las naciones nombradas son España, Francia, Inglaterra, Turquía y Dinamarca. De Marruecos cita Alhucemas, Nemours, Fez, Tetuán y Tánger, y entre las posesiones españolas, Ceuta, Melilla, Las Chafarinas y el Peñón. Cada uno de estos topónimos tiene su correspondiente traducción. Nos ha llamado la atención el nombre que da a España, “El Márka”. Es muy probable que esté en

relación con ‘La Marca’ en al-Andalus[5]. Por otro lado, también nos llaman la atención las traducciones de Tetuán y Tánger, “Tet ánen” y “Tányar” respectivamente, que, como hemos apuntado anteriormente, bien pudieran ser errores del editor. En el glosario, da la entrada “África, (la derecha del Peñón)”, que traduce como “Larrif”, refiriéndose a la región del Rif. Del apartado “preguntas y respuestas”, se desprenden algunos datos sobre la vida en el Peñón y las relaciones que debieron existir entre sus habitantes y los marroquíes en el norte: “en casa del gobernador”, “en casa del capitán de la tropa”, “cuando venga el cárabo á la playa nuestra” (p. 55), “¿Pues dime, cuánto de voy a dar por las gallinas?” (p. 56), “¿Cuándo vas a traer aceite?” (p. 57), “A 3 duros la arroba” (p. 59), ¿Con escopeta ó con gumía?” (p. 60), “Con sable” (p. 61), “Y la bala ¿dónde la tienes?” (p. 60), “Dice el médico que venga aquí el enfermo ó herido”, “El día que te hirieron ¿no tuviste calentura?” (p. 62). Igualmente, podemos sacar algunas informaciones del apartado titulado “sobre ajustes”: “Ven, moro, aquí” (p. 62), “Aquí no vienen los moros que no traen efectos”, “Cómo se llama eso en el idioma árabe?” (p. 64), “El hombre de barbas no falta à su palabra”, “Guerra del frances con el moro”, “Los moros que ayer nos tiraron han venido á la Puntilla” (p. 65), “Hoy han venido diez y siete moros y han traido muchas gallinas, trigo y catorce vacas”, “Dile á ese moro que le deje la escopeta á sus compañeros; y que si la trae, van á tirarle los cristianos” (p. 67), “Aquí los moros tiran y los cristianos no; si cuando los moros tiran los cristianos también lo hicieran, no tirarían los moros” (p. 69), “¿Qué traes?” “Aguarda hasta que venga la órden del gobernador”, “Cuántos marineros llevas en el cárabo?” (p. 70), “Tiene cuidado de que tú lo engañas” (p. 73), “Jente vaga” (p. 75), “Un moro del rey ha venido á decirles á los moros de la guardia que, el dia que tiren á la plaza los castigarán”, “¿Por qué los moros nos están continuamente provocando y amenazándonos con tirar á nuestro pueblo, si conocen que los cristianos somos pacíficos, por qué tiran?” (p. 78), “Si quieren ustedes hacer las paces traer la bandera blanca en señal de paz” (p. 79), “Padre; he visto en un pueblo una muchacha muy bonita y quiero comprarla; su padre quiere ciento cincuenta duros”, “¿Has visto al intérprete?” (p. 80), “Yo soy de Melilla y mi padre del Peñon; he aprendido un poco el árabe, y ahora quiero ser

(5) Era el nombre dado a las zonas fronterizas durante este período. Durante el imperio carolingio, se designaban así las zonas fronterizas, gobernadas militarmente y “en contacto permanente con el extranjero enemigo”. Sobre esto, cf. *Diccionario*, vol. II, pp. 56-57.

intérprete de las Chafarinas", "Ayer se fueron por la noche dos confinados de aquí al campo de ustedes, y dice el gobernador que si lo traeis os dará 40 duros; pero que si no lo traeis os vá á tirar siempre que vea un moro cerca de la plaza" (p. 81), "Un moro ha venido; quiere ser cristiano, le he dicho que por qué ha dejado su pueblo, su familia; y dice que á venido á ser cristiano y de ningun modo se vuelve á su campo", "Los cristianos tenemos teatro y ustedes no, porque sois muy bárbaros" (p. 82), "Los cristianos no quieren volverse moros; los moros se vuelven cristianos" (p. 83), "Fulano, tú eres mi amigo, y me has dicho: -"lo que ignores pregúntamelo;" pues bien, ahora voy á decírtelo: hay muchas espresiones de que yo no me acuerdo y que no las sé; pregúntame lo que quieras, y aquella palabra que no sepa, me la dices, y la escribiré; y de ese modo, no repetiremos las mismas que ya sé, ó que tengo escritas. Cuando quieras podemos empezar" (p. 84), "Hoy ha venido un barco cargado de pólvora y balas y dicho el patrón que van á venir muchas mas para hacerles la guerra á los moros y echarlos a ustedes de este campo; y entonces, todo esto será para nosotros y ustedes no podrán tirarnos ni echarnos fuera" (p. 86).

En todas estas frases, se reflejan aspectos de la vida cotidiana que Albino fue plasmando en su *Manual*. Sabemos, por tanto, que en el Peñón había un gobernador y un capitán de tropa, cada uno con su casa, un médico, un intérprete, confinados y algunos marroquíes. Estos últimos eran llamados 'moros' –en oposición a los 'cristianos'– y debían de venir con frecuencia al Peñón para vender gallinas, aceite, trigo y vacas. Alguno debió de acudir para pedir ser convertido al cristianismo. La imagen de los 'moros' era bastante negativa: vagos, engañosos, bárbaros, gente sin cultura, provocadores, gente que compran a las mujeres para casarse. Frente a él, estaba el cristiano, alguien pacífico y fiel a su religión, ya que éste no era apóstata. Por otro lado, sabemos que había prisioneros que cumplían penas y alguno debió de escaparse y refugiarse en territorio marroquí, ya que en una de las frases se pide a un moro que traiga a un confinado. Hay también otros datos como dos tipos de embarcaciones: el cárabo y el barco. En este último llega un cargamento de pólvora y balas que sirve de pretexto a Albino, y debió de ser un argumento muy empleado en el Peñón, para amenazar a los 'moros' con una posible invasión del territorio marroquí. Otros instrumentos de guerra son: la escopeta, la gumía, el sable y la bandera blanca. También se hace referencia a la guerra de los franceses con los 'moros'. Debía de referirse a la que mantenía Francia con

el emir Abdelkader que se inició en 1832(6). Y por último, en la página ochenta y cuatro, el autor nos describe cómo aprendía el árabe marroquí, debía de ser con un marroquí o un español que conocía las dos lenguas, ya que se dirige a él como si su informante supiera bien el español.

1.1. Sobre la transcripción y algunas consideraciones fonéticas

Albino no nos ofrece ningún tipo de indicaciones sobre la transcripción que va a emplear. Por ello, nos ha parecido relevante presentar el sistema empleado por él, el cual está basado en la semejanza con los sonidos de la lengua española sin ningún tipo de rigor científico. Debió de ir anotando las frases y las palabras que sus informantes le iban diciendo en árabe o bereber y transcribiéndolas como mejor pudo. Esto hace que para un sonido, encuentre, a veces, varias opciones para transcribir. Como veremos más adelante, algunas de estas transcripciones, también pueden reflejar alófonos que oiría y que puso por escrito de esta forma. En los ejemplos extraídos del *Manual*, cuando su traducción no es correcta, la anoto a continuación entre paréntesis. Pero no debemos de pasar por alto lo que hemos dicho al final de la introducción de este artículo (cf.§ 0.), es decir, la probabilidad de que el impresor cometiera errores a la hora de volcar el manuscrito en la imprenta, ya que no sabría árabe. Señalamos entonces la letra que creemos que ha podido confundir este último entre paréntesis.

1.1.1. Consonantes:

Fonema	**Trans. Albino**	**Ejemplos**
b (oclusiva bilabial sonora)	**b, v, f**	báraj (*əlbāṛəḥ*) “ayer”, vesáf (*bəzzāf*) “mucho”, vaki l-lá (*bāqi la*) “todavía no”, baf, bab (*bāb*) “puerta”
m (bilabial nasal)	**m, n**	escatamel (*āš kā-təʕməl*?) “¿qué haces?”, licaijeden (*əlli kā-*

(6) Que duró al menos quince años. En 1844, Abdelkader se refugió en Marruecos y el sultán de este país envió sus tropas a la frontera con Argelia para hacer frente a los franceses, quienes, en represalia, bombardearon los puertos de Tánger y Mogador (cf. Norwich 2006: 585-588).

		yəxdəm) “obrador (quien trabaja)”, fejentu (*fhəmtu*) “entiendo (lo entiendo)”
p (oclusiva bilabial sorda)	**p**	espina (*əspīna*) “espina”
f (fricativa labiodental sorda)	**f, (j)**	Larrif (*ər-rīf*) “El Rif”, maggaroj (*məġṛŏf*) “cuchara”, soj (*ṣūf*), jelfeljadar (*fəlfəl xḍəṛ*) “pimientos (verdes)”
d (oclusiva dental sonora)	**d, t**	dacsi (*dāk əš-ši*) “aquello”, jét (*ḥədd*) “domingo”
ḍ (oclusiva dental sonora velarizada)	**d**	del-am (*ḍḷām*) “oscuro (oscuridad)”
t (oclusiva dental sorda)	**t, d**	Jatem (*xātəm*) “anillo”, jùd (*ḥūt*) “pescado”
ṭ (oclusiva dental sorda velarizada)	**t**	jámet (*ḥāməṭ*) “agrio”, betej (*bəṭṭīx*) “melón (melones)”
n (nasal dental)	**n, m**	ssitúm (*zītūn*) “aceitunas (las aceitunas)”, senamar (*ṣnānəṛ*) “anzuelos”
s (sibilante alveolar sorda)	**s**	tejerres (*thərrəs*) “romper (romperse)”
ṣ (sibilante alveolar sorda velarizada)	**s**	sebaj (*ṣbāḥ*) “mañana”,
z (sibilante alveolar sonora)	**s, ss**	misiana, messiana (*məzyāna*) “buena”, gáss (*gāz*) “anterior (pasó)”
l (lateral)	**l, (f)**	lahasef (*lə-ʕsəl*) “miel (la miel)”
r (vibrante)	**r**	terec (*ṭrīq*) “camino”
š (fricativa prepalatal sorda)	**s, c, ts**	bás (*bāš*) “para”, cars (*kərš*) “abdomen”, nenciú (*nəmšīw*) “vámonos”, atsara (*ʕəšṛa*) “diez”,
ž (fricativa prepalatal sonora)	**y, ll, g, gu**	jaya (*ḥāža*) “cosa”, llidida (*ždīda*) “nueva”, licaigib (*əlli kā-yžīb*) “conductor (el que trae)”, niguen (*nəžma*) “estrella”

k (oclusiva pospalatal sorda)	**c, qu, (f), j**	dialec (*dyālək*)"tuya"; quif (*kīf*) "cómo", sandef (*āš ʕəndək?*) "¿qué tienes?", scun darbej (*škūn ḍəṛbək*) "¿quién te hirió?"
g (oclusiva pospalatal sonora)	**gg, qu**	menanggasu (*mnāyn gāzu*) "por dónde han pasado?", masi enquilis (*māsi nəgləs*) "yo me sentaré"
č (africada linguopalatal sorda)	**ch**	lechin (*ləččīn*) "naranjas"
q (oclusiva velar sorda)	**ce, cc qu, k**	ccaláha (*qləʕha*) "arrancar (él la arrancó)", fócc (*fūq*) "sobre", queveja (*qbīḥa*) "fea", kima (*qīma*) "precio (valor)", veljak (*b əl-ḥəqq*) "es verdad (de verdad)"
x (fricativa velar sorda)	**j, g**	Jemis (*xmīs*) "jueves", arges (*rxīṣ*) "barato"
ġ (fricativa velar sonora)	**gg, ggu, gu, j**	daggia, dguia (*dəġya*) "pronto", segguer (*ṣġəṛ*) "menor", sguér (*ṣġīr*) "pequeño", queaibelaj (*kā-yəbləġ*) "llega"
ḥ (fricativa faringal sorda)	**j, g**	Que ijelfu (*kā-yḥəlfu*) "ellos juran", le gia (*ləḥya*) "barba", bgar (*bḥəṛ*) "mar"
ʕ (fricativa faringal sonora)	**á, a, h, r, (sa)**	qrá (*qrəʕ*) "calabazas", queamèl (*kā-yəʕməl*) "aviar (él suele hacer)", lahainin (*lə-ʕəynīn*) "los ojos", sebar (*ṣbāʕ*) "dedos", guage del saaila "una muchacha"
h (fricativa glotal)	**j, g**	jada (*hāda*) "éste", najar (*nhāṛ*) "día", drégen (*drāhəm*) "dinero (dírhams)"
ʔ (oclusiva glotal sorda)(7)	∅	

(7) Ya advertía Lerchundi (1872: 21) de que este fonema se omitía en árabe marroquí.

w (semiconsonante bilabial)	**u, gu, gg**	guajed (*wāḥəd*) “un”, masi no jugud (*m i nhəwwəd*) “voy a bajar”, feleggoct (*f əl-wŏṣṭ*) “centro (en el centro)”
y (semiconsonante prepalatal)	**i, y**	beitad (*bəyṭāt*) “huevos”; jenaya (*hnāya*) “aquí”;

1.1.2. Algunas consideraciones fonéticas

1.1.2.1. En esta transcripción, que, como podemos constatar a ojo de buen cubero, no es nada científica y responde únicamente a la anotación aproximada de lo que oía Albino, podemos extraer algunos rasgos fonéticos del árabe de sus apuntes:

a) El autor debía de oír la fricatización de algunos fonemas en posición postvocálica o intervocálica, rasgo típico de algunos dialectos de la región de Yebala por influencia del sustrato o adstrato rifeño(8). Sabemos que se fricatizan los fonemas *b* [β], *d* [d̲], *t* [t̲], *ḍ* [d̲], *k* [ç] y *g* [ĝ]. De estos, podemos suponer que Albino ha señalado *b* (con *v* o *f*), *t* (con *d*), *d* (con *t*) y *k* (con la *f*).

b) El ensordecimiento de *ḍ* > *ṭ*, que es otro rasgo característico del árabe del norte de Marruecos, es señalado por Albino(9). Ejemplos: jámet (*ḥāməḍ*) “agrio”, dajar, tajar (*ḍhəṛ*, *ṭhəṛ*) “espalda”, tajacc (*ṭḥək*) “risa (reír)”, beitad (*bəyṭāt*) “huevos”; pero marid (*mrīḍ*) “enfermo” y no *mrīṭ*.

c) No señala el alófono africado de *t* [ţ] –típico del árabe marroquí, más acentuado en el norte(10)–, pero podemos pensar que algo oía, ya que le debía de sonar cercano a *s* porque así lo escribe. Y, además, si tenemos en cuenta que raramente señala las geminaciones, *s* debía de haber sido en realidad *ss*. Ejemplos: saút (*təsʕūd*) “nueve”, sain (*təsʕīn*) “noventa” (*təs* > *ss* > *s*).

(8) Acerca de esto, cf. Moscoso 2003: 37.
(9) Véase al respecto Moscoso 2003: 40.
(10) Cf. Moscoso 2003: 39 y la bibliografía propuesta. Véase también lo dicho por Lerchundi (1872: 3) sobre este fonema: “se pronuncia generalmente como la *tz* vascongada en la palabra *gatza*”.

d) El pronombre personal sufijado, *-ha* (tercera persona femenina singular), es *-a* después de consonante, lo cual es un rasgo del árabe hablado en el norte. También ocurre con *-hŭm* (tercera persona común plural), siendo *-ŭm*, aunque de éste no hemos encontrado ningún ejemplo[11]. Ejemplo: diala (*dyāla*) "de ella".

e) En muchos casos, refleja la reduplicación de la primera consonante de la palabra cuando se asimila al artículo *əl-*, aunque la traducción se hace sin artículo[12]. A veces, incluso se intuye una reduplicación por la vocal inicial, pero no se marca la geminación. Ejemplos: ssit (*əz-zīt*) "aceite (el aceite)" – aunque también: *ss* = *z*–, arroj (*ər-ṛōḥ*) "vida (el espíritu)", arreh (*ər-rīḥ*) "viento", ssoldad (*əs-sŏldād*) "soldado (el soldado)", atòmar (*ət-tməṛ*) "dátiles (los dátiles)". Y cuando la letra es lunar, es decir, no se asimila, opta por quitar el artículo, probablemente porque no entienda bien la diferencia entre letras solares y lunares; se debía de preguntar, sin encontrar respuesta, el porqué unas veces aparece *l-* y otras no. También puede ocurrir que la *l* forme parte de la voz y no sea artículo, pero la haya entendido como tal y la haya quitado. Ejemplo: báraj (*əlbāṛəḥ*) "ayer". O que haya entendido que la *l* forma parte de la voz. Ejemplos: libra (*l-yəbṛa*) "aguja (la aguja)", lahasef (*lə-ʕsəl*) "miel (la miel)". Rara vez, al señalar el artículo, lo traduce. Ejemplo: lahainin (*lə-ʕəynīn*) "los ojos".

f) No suele señalar las consonantes geminadas. Ejemplos: dabá nefecaró (*dāba nfəkkṛu*) "ahora me acordaré", jeta (*ḥətta*) "hasta", caibedel (*kā-ybəddəl*) "cambiar una cosa por otra (él suele cambiar)", tefaj (*təffāḥ*) "manzanas". A veces, nos sorprende, y señala la geminación. Ejemplos: aggad-da (*ġədda*) "mañana", mocaddem (*mqəddəm*) "capitán".

g) De manera recurrente, señala sílabas abiertas[13]. Ejemplos: nájela (*nəḥla*) "una abeja", bajal (*bḥāl*) "como".

---

(11) Sobre la caída de *-h-* tras consonante, cf. Moscoso 2003: 163 y Lerchundi 1872: 122-124.

(12) Acerca del artículo, cf. Moscoso 2004: 69 y Lerchundi 1872: 27-28.

(13) Un rasgo del árabe marroquí, en general, es la inexistencia de sílabas abiertas. Acerca de esto, cf. Moscoso 2004: 42-44.

1.1.2. Vocales:

Albino no señala ni largas ni breves(14). Su sistema vocálico se corresponde con nuestras cinco vocales sin más. En alguna ocasión, pone un acento sobre la vocal. El acento en árabe marroquí suele recaer sobre la vocal larga en caso de que sólo haya una. Señalamos a continuación las vocales cuando debían haberse anotado como largas:

- *ā*: **a** (dabá = *dāba* “ahora”)
- *ī*: **i** (ssit = *əz-žīt* “el aceite”), **e** (Ser = *sīr* “¡anda!”, tuel = *ṭwīl* “largo”)
- *ū*: **u** (fúl = *fūl* “habas”), **o** (fóce = *fūq* “sobre”; ccóm = *qūm* “álzate”), **v** (vldalccajaba = *ūld əl-qəḥba* “bastardo”).

2. Morfología

2.1. Morfología verbal(15)

2.1.1. En este apartado, destacamos las conjugaciones que nos ofrece en las páginas cincuenta a cincuenta y tres. Se trata de una serie de paradigmas verbales, de los que, a modo de ejemplo, ofrecemos dos. El primero es una mezcla del perfectivo y el imperfectivo del verbo *hḍəṛ* - *yəhḍəṛ* “hablar” y el segundo el imperfectivo de *ʕṭa* - *yəʕṭi* “dar”.

	Yo	Hablo	Ana	Jadart
S.	Tu	Hablas	Yntin	Tajad dár
	Aquel	Habla	Jada	Qucajaddar
	N.	Hablamos	Jena	Jadarrua
P.	V.	Hablais	Yntiuna	Jadartucum
	A.	Hablan	Jahun	Jadarjjum

	Yo	Doy	Ana	Niti
S.	Tu	Das	Yntin	Tati
	Aquel	Dá	Jada	Iati
	N.	Damos	Jena	Natio
P.	V.	Dais	Yntiuna	Tatio
	A.	Dan	Jahun	Iatio

(14) Sobre el vocalismo en árabe marroquí, cf. Aguadé 2003: 92-99.
(15) En relación a la morfología verbal del árabe marroquí, cf. Moscoso 2004: 75-116.

Albino no parece haber entendido bien la conjugación, sobre todo el plural. Confunde el perfectivo con el imperfectivo, como podemos apreciar en el verbo *hḍəṛ*: jadart (*hḍəṛt*) "yo hablo (he hablado)"; o no entiende bien las terminaciones del plural: jadarrua (*ḥḍəṛna*) "hablamos (hemos hablado)", jadartucum (*ḥḍəṛtu*) "habláis (vosotros habéis hablado)", jadarjjum (*həḍṛu*) "hablan (han hablado)".

2.1.2. Con respecto al preverbio[16], no parece que sepa en qué consiste, ya que lo anota, en todos los paradigmas, sólo en dos ocasiones y unido al verbo. Ejemplos: qucajaddar (*kā-yəhḍəṛ*) "habla", caula-al (*kā-nəlʕəb*) "juego". En el resto del manual, las consonantes empleadas para reflejarlo son *c* y *qu*. Ejemplos: si caiseri (*ši kā-yəšri*) "comprador (alguien está comprando)", queaccúl (*kā-yqūl*) "decir (él dice, suele decir)", que accatél (*kā-yəqtəl*) "matar (él mata)", intin cataàrfuni (*ntīn kā-tʕərfūni*) "tú me conoces".

2.1.3. El futuro se marca haciendo preceder al imperfectivo la partícula *māši*, rasgo típico de la región de Yebala, frente a la partícula más empleada en el resto del país, *ġādi*. Ejemplo: ana masi enquilis ajena (*āna māsi nəgləs hna*) "yo me sentaré aquí", masi no jugud (*nhəwwəd*) "voy a bajar".

2.1.4. La negación es marcada con las partículas *ma* --- *ši*. Ejemplos: masuftusi menanggasu el foc diquel misilimin (*ma šŭft ši mnāyn gāzu əl-fūq dīk əl-mŭslīmīn*) "yo no he visto por dónde han pasado (la parte de arriba) aquellos musulmanes", ayi vas maissufisi alic filan (*āži bāš ma yšūf ši ʕlīk flān*) "ven para que fulano no te vea". Otras veces, no señala la segunda parte. Ejemplo: macaitiero (*ma kā-yṭīru*) "no vuelan". Indica el prohibitivo con *la* --- *ši*. Ejemplo: "ladbeasisi (*la dbīʕu ši*) "no lo vendas".

2.2. Morfología nominal

2.2.1. La partícula del genitivo analítico empleada es *d*, lo cual coincide con su uso en la región de Yebala[17]. Ejemplos: fed-dar de mocaddem de la hásása (*f əḍ-ḍāṛ d əl-mqəddəm d lə-ʕəssāsa*) "en la casa del capitán de la tropa (guardias)", vissaf del nuba (*bəzzāf d əl-nūbāt*) "muchas veces".

(16) Sobre el preverbio en el norte, cf. Lerchundi 1872: 281.
(17) Cf. Moscoso 2003: 157 y Lerchundi 1872: 27.

2.2.2. La posesión se realiza mediante sufijación del pronombre personal a la partícula *dyāl*(18). Hemos recogido la forma *dyānna*, con asimilación de *l* a *n*. Ejemplos: vas isúf él maradiáli (*bāš yšūf lə-mṛa dyāli*) "para ver a mi mujer", fel mársa dianna (*f əl-məṛṣa dyānna*) "en nuestro puerto".

2.2.3. La partícula empleada en la oración condicional hipotética es *lūkān*(19). Ejemplo: lucan ana sufta ja iccun ccultajalec (*lūkān āna šŭfta ha ykūn qŭltha lək*) "si la hubiera visto, te lo hubiera dicho".

2.3. Léxico

2.3.1. Llaman la atención las palabras rifeñas que aparecen, sobre todo, en el glosario de Albino. Aunque la obra es de árabe marroquí, el autor debió de tener varios informantes y alguno de ellos debió de ser rifeño, o pudo tener como informante a alguien cuyo dialecto árabe tuviera préstamos del rifeño. Algunas de estas voces son: tissard "ajos" (Sarrionandia: *zisxerz* o *zisxarz*), sfuna "vaca" (Sarrionandia: *tafunast*), taescinit "espárragos" (Sarrionandia: *zasekkunt*), ninés "cintura" (Sarrionandia: enneṣ), inguc "empujar" (Sarrionandia: *engi*, *angai*), te-aibarra "estiércol" (Sarrionandia: *ziberriz* o *zaberruixz*), Tades ó Vades "Peñón" (Sarrionandia: *zaçrut en Baḏes*), gada "ropa" (Sarrionandia: *reġḏa*), ficac "intérprete" (Sarrionandia: *afikkax*).

2.3.2. Hemos encontrado también voces españolas o romances, que están en relación con la vida del Peñón. Ejemplos: bomb (*bŏmb*)(20) "bomba", soldad (*sŏldād*) "soldado", sstarrao (*sṭēṛāw*)(21) "desterrado", espina (*əspīna*) "espina", cher-ni-a (*čərnəyya*)(22) "abadejo" (esp. cherna).

2.3.3. Entre las voces típicas del norte de Marruecos, tenemos las siguientes: (j)um (*fŭmm*) "boca", masi no jugud (*nhəwwəd*) "voy a bajar", intin (*ntīn*) "tú", mausacsisi (*ma yṣəqṣi ši*) "no pregunta", guage del saaila (*wāḥd əl-ʕāyla*) "una muchacha", *gāz* (gáss) "anterior (él pasó)".

---

(18) Cf. Moscoso 2003: 159 y Lerchundi 1872: 125-127.
(19) Cf. Moscoso 2004: 187 y Lerchundi 1872: 318-319.
(20) Véase *xərrəž əl-bŏmba* "bombardear" (esp) en Lerchundi 1892.
(21) En andaluz occidental rural es frecuente que las palabras que empiezan por "des-", pierdan la "d" y aspiren la "s".
(22) Del mozár. *čérniya*, este del b. lat. *acern[i]a,* y este del b. gr. ἄχερνα (cf. *RAE*). Esp. cherna.

3. Ejemplos erróneos

A modo de ejemplo, hemos destacado aquí algunos errores que Albino comete a la hora de traducir o de transcribir. Hemos colocado entre paréntesis, después de la traducción propuesta por él, la forma correcta de hacerlo. También hemos incluido algunos ejemplos cuya transcripción resulta dudosa y no se corresponde con una pronunciación figurada. Pero no olvidemos, como ya hemos dicho anteriormente (cf. § 0.) que algunos de los errores tipográficos del texto árabe pueden ser de imprenta; en este caso, como ya hemos hecho en el apartado 1.1.1., ponemos el fonema erróneo entre paréntesis. Ejemplos: galebt (*ġləbt*) “vencer (he vencido)”, allíu (*āžīw*) “venir (¡venid!)”, queaítero (*kā-yṭīru*) “vuelo (ellos están volando)”, le-(l)èm (*lḥəm*) “carne”, qucajaguiu (*kā-nḥəwwīw*) “coito (nosotros follamos)”, jalli(r) (*xəllīh*) “déjalo”, menain yit(à)? (*mnīn žīti*?) “¿de dónde vienes?”, fed-(l)in (*f əd-dīn*) “deuda (en la deuda)”, mausi sajabi (*māši ṣāḥbi*) “enemigo (no es mi amigo)”, barrani (*bəṛṛāni*) “huésped (extranjero)”, lisa(r) (*lsān*) “lengua”, te(j)aj (*təffāḥ*) “manzana (manzanas)”, gua()u (*wālu*) “nada” (también ‘guálu’), e(u) sit (*nsīt*) “olvido (he olvidado, olvidé)”, jo(i)s (*xŏbz*) “pan”, y-amá(m)beá (*əyyām əṛ-ṛbīʕ*) “primavera (los días de la primavera)”, da(h)a (*dāba*) “ahora”, e(l) sit (*əz-zīt*) “el aceite”, (j)uay (*šwāy*) “poco”, je(l)tá (*ḥətta*) “hasta”, me(t)elócca (*məġlūqa*) “cerrada (abierta)”, (j)taj (*ftəḥ*) “abrir”, e(b)jul (*dxŭl*) “adentro (¡entra!)”.

4. Conclusiones

El *Manual* que publicó Juan Albino en 1859 recoge las notas que él mismo fue anotando durante el año de 1851, fecha en la que estuvo destinado en el Peñón como militar. Se trata de unos apuntes que carecen del rigor de un estudioso de la lengua. En este sentido, cabe destacar que están exentos de una transcripción rigurosa y lógica, ya que Albino debió de anotar las palabras y frases tal como las oía de sus informantes. Tendríamos que decir también, que es muy probable que muchos errores se deban al impresor, que no entendió bien el manuscrito que Albino le entregó. Por otro lado, nos parece interesante que el autor, en una época en la que no se contaba con manuales para aprender árabe marroquí en español, tuviera la iniciativa de publicarlo para que los militares que participaron en la guerra de 1859-1860 contra Marruecos pudieran servirse de él. El árabe en el que fue escrito, pertenece al de la región de Yebala y las voces bereberes que aparecen son del rifeño. Por otro lado, el *Manual* ofrece información sobre la vida en el Peñón en 1851, en especial en lo tocante a las

relaciones que había con los marroquíes.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

AGUADÉ, Jordi. 2003. "Estudio descriptivo y comparativo de los fonemas del árabe dialectal marroquí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7 (2003), pp. 59-109.

COELLO, Francisco. 1852. "Posesiones de África. Islas y presidios situados en la costa septentrional de África". (mapa cartográfico con notas estadísticas e históricas de Pascual Madoz). Madrid, 1850. En: *Atlas de España y sus posesiones de ultramar*. 1852.

Diccionario de Historia de España. Dirigida por Germán Bleiberg. 2ª ed. corregida y aumentada. Vol. II F-M. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1968.

FELIU DE LA PEÑA, Francisco. 1846. *Leyenda histórico-política-militar-administrativa-relijiosa del Peñón de Vélez de la Gomera: con noticia de las expediciones españolas contra la costa de África y Memoria sobre la conservación ó abandono de los presidios menores por el brigadier D. Francisco Feliu de la Peña*. Valencia, Imprenta de D. Mariano de Cabrerizo.

GÁMEZ ROVIRA, María / MOSCOSO GARCÍA, Francisco / RUÍZ ROMÁN, Lucía. 2000-2001 "Una gramática y un vocabulario de árabe marroquí escritos por Antonio Almagro Cárdenas en 1882". En: *Al-Andalus-Magreb* 8-9 (2000-2001), pp. 241-272.

GÓMEZ FONT, Alberto. 1996. "El antes y el después de la gramática árabe del Padre Lerchundi". En: *Marruecos y el Padre Lerchundi*. Coord. Ramón Lourido. Madrid, Mapfre, pp. 115-148.

GUTIÉRREZ CRUZ, Rafael. 1997. *Los presidios españoles del norte de África en tiempo de los reyes católicos*. En: *Historia de Melilla* 8. Melilla, Consejería de Cultura, Educación, Juventud y Deporte de la ciudad autónoma de Melilla.

LERCHUNDI, P. Fr. José. 1872. *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos. Con numerosos ejercicios y temas aplicados a*

la teoría. Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.

LERCHUNDI, P. Fr. José. 1892. *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos. Con gran número de voces usadas en Oriente y en la Argelia*, Tánger, Imprenta de la Misión Católica-Española.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2003. *El dialecto árabe de Chauen (norte de Marruecos). Estudio lingüístico y textos*. Cádiz, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Cádiz.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2004. *Esbozo gramatical del árabe marroquí*. En: *Escuela de traductores de Toledo* 12. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2008. "El estudio del árabe marroquí en España durante el siglo XIX. La obra de Manuel Bacas Merino". *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos* 57 (2008), pp. 269-293.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2010. "Préstamos peninsulares al árabe marroquí recogidos en el *Vocabulario* de Lerchundi". *Ramón Lourido y el estudio de las relaciones hispanomarroquíes*. María Victoria Alberola Fioravanti, Fernando de Agreda Burillo, Bernabé López García (eds.) Madrid, AECID, pp. 73-92.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2011. "El estudio del árabe marroquí en España durante el siglo XIX. La obra de Pedro María del Castillo y Olivas. ¿Árabe marroquí o árabe argelino?". En *Anaquel de Estudios Árabes* (en prensa).

NORWICH, John Julius. 2006. *Histoire de la Méditerranée*. Londres, Perrin.

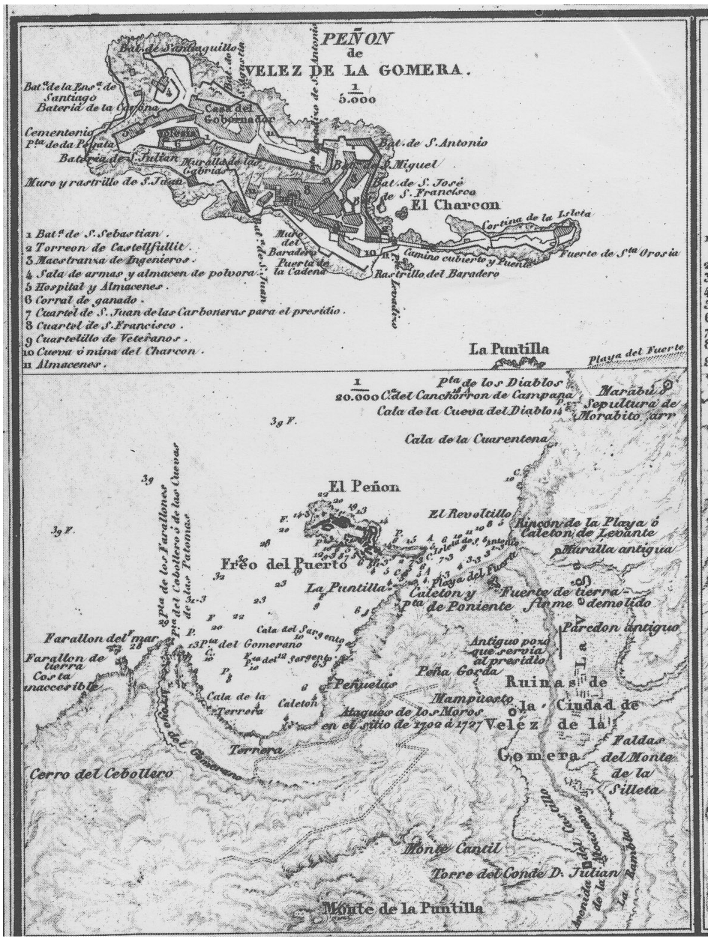
POSAC MON, Carlos. 1998. "Un baluarte semiolvidado. El Peñón de Vélez de la Gomera". En: *Isla de Arriarán* XI (1998), pp. 101-110.

RABANAL YUS, Aurora. 1993. "En torno a los llamados 'presidios menores' o plazas de Melilla, Peñón de Vélez de la Gomera y Alhucemas en el siglo XVIII". En: *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* V (1993), pp. 121-130.

RODRÍGUEZ VILA, Antonio. 1897. "El Peñón de Vélez de la Gomera y Mámora". En: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 30 (1897), pp. 454-467.

SARRIONANDIA, Pedro H. / IBÁÑEZ ROBLEDO, Esteban. 2007. *Diccionario español-rifeño. Rifeño-español*. Edición facsímil al cuidado de José Megías Aznar y Vicente Moga Romero. Estudios preliminares de Ramón Lourido Díaz, Vicente Moga Romero y Mohand Tilmatine.

Melilla, UNED-Bellaterra.



Fuente: Coello, Francisco. “Posesiones de África” (cf. en Bibliografía).

LOS DUALES ESPECIALES EN ÁRABE: DUAL DE PREVALENCIA *AL-MUṮANNÀ ʿALÀ T-TAĠLĪB* Y DUAL POR ANTONOMASIA*

Ahmed-Salem **OULD MOHAMED BABA***
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 141-155

Resumen: Este artículo estudia dos tipos de duales especiales, la clase en la que se hace prevalecer uno de dos nombres diferentes para hacer el dual de ambos llamada *al-muṯannà ʿalà t-taġlīb* y otra, que emplea un adjetivo aplicado a dos singulares. El corpus analizado que contiene ambos tipos es de la sección tercera del capítulo treinta de *Ad-durra al-fāxira fī-l-ʾamṯāl as-sā'ira*.

Palabras clave: dual, morfosintaxis árabe, lexicología árabe, lengua árabe.

Abstract: This paper deals with two types of special dual, the class that gives precedence to one of two different names for the dual of both called *al-muṯannà ʿalà t-taġlīb* and another that uses an adjective applied to two singular names. The analyzed corpus that contains both types is the third section of chapter thirty of *Ad-durra al-fāxira fī-l-ʾamṯāl as-sā'ira*.

Key Words: dual, Arabic morphosyntax, Arabic lexicology, Arabic language.

ملخص البحث: يتناول هذا المقال موضوع نوعين خاصين من المثنى، النوع الذي يغلَّب فيه أحد اسمين على الآخر وهو ما يعرف بالمثنى على التغليب والنوع الثاني هو عبارة عن صفة مشتركة بين اسمين. العينة المدروسة والتي تحتوي على أمثلة من النوعين المذكورين هي الفصل الثالث من الباب الثلاثين من كتاب الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة.

---

* Según la clasificación de Corriente (2006: 82) que distingue dos grupos y los llama duales *a potiori* y duales por antonomasia.

* E-mail: aouldmoh@filol.ucm.es

كلمات مفاتيح: المثنى، النحو والصرف العربيين، علم المعجم العربي، اللغة العربية.

1. Introducción

En primer lugar, hay que decir que la existencia del dual es una de las características de las lenguas semíticas(1) y, entre éstas, la que más lo ha desarrollado, al parecer, es el árabe en su fase antigua, ya que, en el neo-árabe, fue desapareciendo de los verbos y los pronombres y se ha conservado para los sustantivos(2) que indican pares naturales, como partes dobles del cuerpo, medidas, pesos y tiempos que concuerdan en plural. Este fenómeno recibe el nombre del pseudodual(3).

El presente trabajo se centra en una clase especial de dual, aquél que se refiere a dos objetos o dos seres diferentes y en el que se selecciona uno de los dos para hacer referencia a ambos en conjunto, mediante el fenómeno llamado *taġlīb*, rasgo antiguo y característico de la lengua árabe clásica.

El concepto de *taġlīb* “prevalencia” al que aluden los autores gramaticales, tanto antiguos como modernos(4), viene a ser el hecho de hacer prevalecer uno

---

(1) The dual is used for the linguistic expression of natural pairs, but it also serves, in some of Semitic languages, to indicate duality outside these narrow limits. Its extensive use in Old Akkadian, Ugaritic and Arabic suggests that the restricted employment in other languages is secondary”, según Moscati (1980: 93). Sin embargo existe otra posición teórica, la que ve en el dual de verbos y pronombres del árabe una “extensión” de un sistema primitivo más reducido, no una eliminación, cf. Garbini/Durand (1994: 99).

(2) En el dialecto ḥassāniyya, el morfema del dual {*–ayn* } se puede emplear –y se emplea de hecho– con todos los sustantivos, incluidos los préstamos, *v.gr.*, *īššīräyn* (préstamo del bereber) “dos niños”; *wättäyn* (préstamo del francés: *auto*) “dos coches”. V. Ould Mohamed Baba (2008: 43).

(3) Cf. Blanc (1970: 45): “the use of *-ayn* as a surrogate for the numeral ‘two’ can, properly enough, be designated by the term ‘dual’, though this my be misleading if applied, without qualification, to the extended uses of *-ayn* described in §§ 2.1.-2. It would be completely misleading if, as is often done in the literature, the same label were used for an entirely different function of the suffix *-ayn*. This phenomenon, for which I propose the term ‘pseudo-dual’, occurs in very nearly all the dialects examined, and consists in the use of *-ayn* to denote the plural of a small, closed set of nouns, mostly denoting paired parts of the body. These range from a minimum of two to a maximum of perhaps two dozen. Typically, they include only terms for eyes, ears, hands, and feet; but some dialects have widened the range considerably”. Véase también Hetzron (1997: 283).

(4) V., por ejemplo, Corriente (2006: 82); Fleisch (1961: 297-300) que dice en la pág. 297: “On trouve le duel pour deux êtres qui ont des rapports mais ne sont pas les mêmes ...”; Wright (1981: 189-190) que da una serie de observaciones acerca del dual en árabe y recoge algunos

de los dos componentes no idénticos de un dual sobre el otro(5). Si tomamos como ejemplo el dual قمران “el sol y la luna”, se ha hecho prevalecer al sol en la elección de cuál de los dos ha de ser empleado para referirse a ambos objetos, eso es el *al-muṯannà ʕalā at-taġlīb*(6). Sin embargo, con esta clase de dual, los autores árabes suelen incluir otra en la que no hay prevalencia sino que se toman dos nombres diferentes bajo un adjetivo en dual que expresa una cualidad común a ambos. Esta categoría recibe el nombre de dual por antonomasia(7), *v.gr.*, *al-aḥmarāni* (literalmente: “los dos rojos”) “el vino y la carne”(8). , *v.gr.*, *al-ʔaṣfarāni*(9) “el oro y el azafrán”. También se suelen incluir algunos casos de duales referidos a dos elementos o personas diferentes o idénticos e inseparables para los árabes, *v.gr.*, الْحَجَرَانِ (literalmente: “las dos piedras”) “el oro y la plata”, النَّهْرَانِ (literalmente: “los dos ríos) “el Eúfrates y el Tigris”, etc.

Si bien estos duales se comportan, desde un punto de vista morfosintáctico, de la misma forma que cualquier otro sustantivo dual, desde la perspectiva semántica su significado no resulta siempre deducible, lo que los

---

ejemplos de los duales aquí tratados; Monteil (1960: 128) menciona el uso generalizado del dual en árabe moderno;Vaglieri (1961: 51) que afirma: “Cuando due persone o oggetti sono constantemente associti, un duale è talvolta formato da uno di essi due per designare entrambi”; Naxla (1960: 64) incluye un capítulo bajo el título المثنى الدال على كائنين غير متشابهين “el dual que indica dos seres no idénticos” en el cual recoge parte de la lista que tenemos aquí. Ḥassān (1986: 253) afirma: *wa-l-luġa l-ʕarabiyya mina l-luġāt al-qalīla l-latī ḥtafaẓat bi-l-muṯannà*”: “La lengua árabe es una de las pocas lenguas que han conservado el dual”.

(5) Sin que se sepa con exactitud el criterio empleado para establecer la preferencia, en algunos casos se opta por el masculino si los sustantivos pertenecen a géneros diferentes. La expresión que aparece en *Ad-durra al-fāxira* …, pág. 539: من عادة العرب أن تغلِّب أخف اللفظين es ambigua y no permite saber sobre qué base se establecía la preferencia ya que أخف “el más ligero” aquí puede aludir a la pronunciación, al esquema morfológico o a otros elementos.

(6) Banʕabdallāh (1972: 5**)** emplea el término *at-taġlīb bi-l-muṯannà*; al-Hāšimī, en su obra *al-Qawāʕid al-ʔasāsiyya li-l-luġa l-ʕarabiyya*, pág. 55, dice: “ … وأما نحو: الأبوان، الأب والأم، فمن باب التغليب…”.

(7) Cf. Corriente (2006:82).

(8) En algunos casos dos objetos diferentes pueden ser objeto de los dos tipos de duales, *v.gr.*, القمران “el sol y la luna” es un dual de prevalencia porque se ha hecho prevalecer el sol sobre la luna, pero es además un dual por antonomasia en los casos siguientes: الأَزْهَرَانِ، النَّيِّرَانِ، الأَنْوَرَانِ، السَّرَّاجَانِ que expresan un cualidad común a los dos elementos, esto es, la luminosidad.

(9) Comparten el color amarillo.

convierte en una cuestión léxica y obliga a incluirlos en los diccionarios(10). Por esta razón se pueden denominar “duales semánticos”. Los lingüistas árabes consideraban este tipo de duales como perteneciente a *as-samāˁ*(11) “uso lingüístico (transmitido por tradición)”; esto se refleja en los diferentes significados que pueden tener algunos de estos duales, *v.gr.*, الأَبْيَضَانِ: “el agua y la leche”; “el pan y la manteca”; “la grasa y la leche”, “el pan y el agua”.

Dada la importancia de esta clase de dual en árabe, que no ha sido objeto de ningún estudio hasta el momento, tenemos la intención de llevar a cabo un despojo del léxico árabe, con el fin de establecer el corpus completo de los duales de esta categoría y establecer, en la medida de lo posible, su significado exacto en aquellas obras que han mencionado algunos ejemplos. En este artículo hemos elegido un texto que nos parece muy representativo y significativo entre los textos clásicos árabes, esto es, la sección tercera del capítulo titulado *fī-l-muṯannà mina l-ˀasmāˀ* contenido en *ad-Durra l-fāxira fī l-ˀamṯāl as-sāˀira* cuyo autor, Ḥamza Ibn al-Ḥasan al-Aṣbahānī (m. 351 h.)(12), se percató de que esta cuestión debía ser tratada como si de una locución o expresión proverbial(13) se tratara e incluyó en su obra paremiológica un capítulo dedicado a ella.

2. Corpus

Este corpus está formado por todos los duales contenidos en el citado capítulo(14) y, puesto que el autor no estableció ninguna diferencia entre las clases de duales contenidas en su corpus, vamos a ofrecer a continuación la lista de los duales de prevalencia: الْقَمَرَان, الْمَشْرِقَان, الْبَصْرَتَانِ الْكُوفَتَانِ, الْمَوْصِلاَنِ, الْمَكَّتَانِ,

---

(10) Véase, a modo de ejemplo, el diccionario árabe-español de Corriente y Ferrando, donde aparecen numerosos duales de esta categoría.

(11) Véase la definición siguiente en *al-Munǧid*, pág. 351, *as-samāˁ: xilāf al-qiyās wa-huwa mā yusmaˁ mina l-ˁarab wa-yustaˁmal wa-lākin lā yuqāsu ˁalay-hi* “el uso lingüístico (transmitido por tradición) es lo opuesto a la analogía; es lo se oye a los árabes, se emplea, pero no se tiene en cuenta para la analogía”.

(12) Cf. Qaṭāmiš (1972: 509-511).

(13) De hecho, el capítulo 30 lleva por título: “*fī nawādir mina l-kalām ǧāriya maǧrà l-ˀamṯāl ǧaˁaltu-hā tamāman li-ˀabwāb al-kitāb wa-qassamtu-hā ˁalà ṯalāṯat fuṣūl al-faṣl al-ˀawwal fī-l-mukannà wa-l-faṣl aṯ-ṯānī fi-l-mubannà wa-l-faṣl aṯ-ṯāliṯ fī l-muṯannà*” “acerca de algunas rarezas léxicas que se usan de manera similar a los proverbios; con ellas he puesto fin a los capítulos del libro. Las he dividido en tres secciones, la primera comprende *almukannà* “las *kunyàs*”, la segunda comprende los nombres con Ibn y la tercera, el dual”.

(14) Hemos numerados los duales del corpus y hemos agrupado aquellos considerados como sinónimos bajo el mismo número.

النِّبَاجَانِ, الرَّبِيعَانِ, الصَّفَرَانِ, الرَّجَبَانِ, الْوَالِدَان, الجِرَّتان, الأَبَوَانِ, الأَذَانَانِ, الْحَسَنَانِ, الْعِشَاءَانِ, الْمَرْوَتَانِ, النِّيران, الثَّبيران, الدُّحرُضان, أَبَانَانِ, الْمِرْبَدَانِ, الْبَيِّعَانِ, المبركان[15]. Los restantes duales corresponden a las dos otras clases señaladas más arriba (duales por antonomasia y duales de “elementos inseparables”) que son los más numerosos en este corpus.

1. (أسماء الليل و النهار) المتَزاحِمَانِ، الجَدِيدَان، الأَجَدَّانِ، الْفَتَيَانِ، الْمَلَوَانِ، الصَّرْفَانِ، الْعَصْرَانِ، الْمُتَبَارِيَانِ, todos estos duales son sinónimos y significan “el día y la noche”[16]. Dentro de este grupo de sinónimos, encontramos en varias fuentes algunas aclaraciones como en al-Maydānī[17].
2. (أسماء للغداة و العشيّ) الْقَرَّتَانِ، الْبَرْدَانِ، الأَبْرَدَانِ، الرَّدْفَانِ، الْكَرَّتَانِ، الصَّرْعَانِ, todos estos duales son sinónimos y significan “el amanecer y el atardecer”.
3. (أسماء للشمس والقمر) الأَزْهَرَانِ، النَّيِّرَانِ، الأَنْوَرَانِ، السَّرَّاجَانِ، الْقَمَرَانِ, todos estos duales son sinónimos y significan “el sol y la luna”[18].
4. (هما المشرق والمغرب) الْخَافِقَانِ، الْمَشْرِقَان, “el poniente y el levante”[19].
5. (أَسماء لكواكب متجاورة ومتحاذية) الشَّعْرَيَانِ، النَّسْرَانِ، السَّمَاكَانِ، الذِّرَاعَانِ، الْفَرْقَدَانِ، الْخَرَاتَانِ، الْعُذْرَاتَانِ “son nombres de dos astros muy próximos”, “Altair y Vega” [20].
6. (مِرزم السِّماك، ومرزم الجوزاء) الْمِرْزَمَانِ, “dos astros situados cerca de Altair y Vega”[21].
7. التَّوْءَمَانِ, “Géminis”[22].

---

(15) V. *infra* los significados.

(16) Naxla (1960:64) cita otros sinónimos: “ الطريدان، الردفان، الصرعان، العصران، الأصرمان، المتباريان، المِمنّان، الحرسان، الدائبان، ابنا سمير”.

(17) Al-Maydānī I, pág. 165, nº 603 dice: “ ومن العصرين يعني الغداة و العشيَّ” “la mañana y la tarde”.

(18) Al-Maydānī I, pág. 165, nº 604: “أبهى من القمرين أي الشمس و القمر” “más reluciente que “las dos lunas”, es decir, el sol y la luna”.

(19) Wright (1981: 190) “الْمَشْرِقَان the east and west”.

(20) Al-Maydānī I, pág. 165, nº 603, cita *an-nasrāni* en el proverbio siguiente: “ أبقى من النَّسْرَيْنِ، يعني النَّسْر الطائر و النسر الواقع” “más eterno que Altair y Vega”. Según Corriente/Ferrando (2005: 1163) النَّسْر الطائر “Altair”; النسر الواقع “Vega”.

(21) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ* pág. 1438 المِرْزَمَانِ نَجْمانِ مع الشَّعْرَيَيْنِ: “المِرْزَمَانِ son dos estrellas junto a Altair y Vega”. En *Lisān al-ʕarab*, XII, pág. 240, *s.v. razam*, encontramos: *al-mirzamāni mirzamā š-šiʕrayayni wa-humā nağmāni ʔaḥadu-humā fi š-šiʕrà wa-l-ʔāxar fi ḏ-ḏirāʕ* “المِرْزَمَانِ son las dos estrellas de Altair y Vega que son dos astros, uno al lado de Sirio y el otro al lado de *aḏ-ḏirāʕ* (نجم من نجوم الجوزاء على شكل ذراع “una estrella de la constelación de Géminis que tiene la forma de un brazo, según *Lisān al-ʕarab*, VIII, pág. 96).

(22) al-Aṣbahānī no da ninguna explicación para este dual. Lane I, pág. 292 التَّوْءَمَانِ The sign of Geminis and تَوْءَمَانِ “A pair of pearls, or a large pearls for the ear”.

8. السَّعْدَانِ (الْمُشْتَرِي و الزُّهْرَة), “Júpiter y Venus”.
9. النَّحْسَانِ (زُحل و المريخ), “Saturno y Marte”.
10. الْهَرَّارَانِ (هما قلب العقرب والنسر الواقع), “nombre propio de dos astros (Escorpio y Vega).
11. الْحَجَرَانِ, الْحَبيبانِ “el oro y la plata”[23].
12. الْمُحِلَّتَانِ (هما القدر و الرَّحى), “la marmita y el molino de mano”[24].
13. الطَّبِيخَانِ (الجصّ والآجرّ), “el ladrillo cocido y el yeso”.
14. الأَسْوَدَانِ, (التمر والماء) “los dátiles y el agua”.
15. الأَبْيَضَانِ, “el agua y la leche”; “el pan y la manteca”; “la grasa y la leche”, “el pan y el agua”.
16. الأَسْمَرَانِ, (الحِنْطة والماء، الخبز والماء) “el trigo y el agua; el pan y el trigo”.
17. الأَصْفَرَانِ, (الذهب والزَّعْفَرَان) “el oro y el azafrán”[25].
18. الأَحْمَرَانِ, (اللحم والخمر) “el vino y la carne”[26].
19. الأَخْضَرَانِ (الليل والبحر), la noche y el mar”.
20. الأَهْيَغَانِ (الخِصْب وحسن الحال؛ الطعام والشراب), “la comida y la bebida”; “los buenos pastos y la buena situación”.
21. النِّيرَانِ, (اللحم والشحم) “la carne y la grasa”[27].
22. الْهَيِّئَتَانِ (المال والجمال), “la riqueza y la belleza”.
23. الأَكْبَرَانِ (الهمة والنفس), “la preocupación y la voluntad”.
24. الأَصْغَرَانِ (اللسان والقلب), “la lengua y el corazón”[28].
25. الأَصْمَعَانِ (القلب الذكي والرأي العازم), “una mente inteligente y una opinión firme”[29]

(23) “Gold and silver both together are called الحجران, según Lane, II, pág. 518.
(24) “المِحِلَّتَان “The cooking pot and the hand-mill”, según Lane, II, pág. 522.
(25) Según Corriente/Ferrando (2005: 658).
(26) Según Corriente/Ferrando (2005: 266).
(27) En la explicación, al-Aṣbahānī dice:“ النِّيرَيْن: النِّيرَيْن النِّير والسَّدى فغلَّب النَّير على السَّدى: son la trama y la urdimbre y se ha hecho prevalecer la urdimbre”.
(28) Según Corriente/Ferrando (2005: 656). Además el proverbio árabe clásico dice: المرأ بأصغريه (يعني بهما القلب واللسان) “la persona se mide por los dos órganos más pequeños (o sea su corazón y su lengua)”, v. Al-Maydānī II, pág. 384 (proverbio nº 3982). V. Lane IV pág. 1692 “the two less, or least, things, means the heart and the tongue”. V. también Ould Mohamed Baba (2003: 142) donde se recoge una variante del mismo proverbio en la obra *al-Bayān wa-t-tabyīn* I, 237.
(29) Según Lane IV, pág. 1728 “The sharp, or acute, and vigilant mind”. V. también *Al-Munğid*, pág. 435.

26. الأَكْرَمَانِ (الحَسَب والعِرض), “el prestigio y el honor”(30).
27. الأَجْوَدَانِ (البحر والمطر), “el mar y la lluvia”.
28. الْمَاضِيَانِ (السيف والقدر), “la espada y el destino”.
29. الغالبان (الحَيْن والقَدَر), “la muerte y el destino”.
30. الْوَاقِيَانِ (الجَدُّ والوَزَر), “la suerte y la fortaleza”.
31. الْحَارِسَانِ (الحَزْمُ والحَذَرُ), “la resolución y la precaución”.
32. الْمُسْعِدَانِ (النُّجْح والظَّفَر), “la prosperidad y la victoria”.
33. الْمُضْنِيَانِ (الحُزْنُ والسَّهَر), “la tristeza y la vigilia”.
34. الْمُسْهِرانِ (الهمُّ والفِكْر), “la preocupación y el reflexión”.
35. الْمُقْلِقَانِ (الشوق والذِّكر), “la nostalgia y el recuerdo”.
36. الْمُزْعِجَانِ (الخوف والحَذَر), “el miedo y la prudencia”.
37. الْمُبْلِيَّانِ (الدهر والعمر), “el tiempo y la edad”.
38. الْمُرْدِيَانِ (الخُرق والْغَرَر), “el temor y el peligro”.
39. الْمُثَبِّطَانِ (العَجْز والخَوَر), “la incapacidad y el miedo”.
40. الزَّاجِرَانِ (الشَّيْب والكِبَر), “las canas y la vejez”.
41. الْمُنْذِرَانِ (الموت والغِيَر), “la muerte y el precio de la sangre”(31).
42. الْمُلْهِيَانِ (الصوت والوَتر), “la voz y las cuerdas (de un instrumento musical)”.
43. الْمُطْرِبَانِ (الشِّعر والسَّمَر), “la poesía y las veladas”.
44. الصارعان (البغي والبطَر) “la injusticia y la arrogancia”.
45. المؤلمان (الحَيْنُ والضَّرَر), “la desgracia y el daño”.
46. الشاهدان (العين والأَثَر), “el ojo y la huella”.
47. الثِّقَتَانِ (السمع والبصر), “el oído y la vista”.
48. البُغْيَتَان (العِزُّ والمال), “el honor y la riqueza”.
49. الممتعان (التمنِّي والأمل), “el deseo y la esperanza”.
50. المطمِعانِ (الحرص والأمل), “la codicia y la esperanza”.
51. الْمُخْلِفَانِ (الأمل والأجل), “la esperanza y la muerte”.
52. الْمُؤْذِيَانِ (الحَيْنُ والأَجَل), “la desgracia y la muerte”.
53. الْفَاجِعَانِ (الفقد والثُّكْل), “la pérdida y la pérdida de seres queridos”.
54. اللُّؤْمَانِ (المنُّ والبُخْلُ), “el echar en cara los favores y la tacañería”.
55. الْمُرَوِّعَانِ (الويل والحرب), “la desgracia y la guerra”.
56. الْمُخْسِرَانِ (الغِشُّ والغُبْن), “el engaño y el timo”.
57. الْمُنَفِّرَانِ (الكِبْر والمَلَق), “el engreimiento y la adulación”.

(30) El proverbio árabe dice: من حَفِظَ المال فقد حَفِظَ الأَكْرَمَيْنِ “el que conserva la riqueza preserva el prestigio y el honor”.

(31) غِيَر ”precio de la sangre”, según Corriente/Ferrando (2005:857).

58. الْبَاهِظَانِ (الفقْر والدَّيْن), “la miseria y las deudas”[32].
59. الرَّاحَتَانِ (اليأْس والغنى), “la desesperación y la riqueza”.
60. الْمُخْلِقَانِ (السُّقْم والبلى) ”la enfermedad y la vejez”.
61. الْعُدَّتَانِ (الصبر والسُّلوّ), “la paciencia y la memoria”.
62. النَّجْدَانِ (طريقا الخير والشر), “los caminos del bien y del mal”[33].
63. الْفِتْنَتَانِ (فتنة النساء وفتنة المال), “las mujeres y la riqueza”.
64. النَّهْمَتَانِ (نهمة المال ونهمة العلم), “el ansia de riquezas y el ansia del saber”.
65. الْفَرْجَانِ (خُرسان و سِجِسْتَان), “Xurasān y Siğistān”.
66. الرَّافِدَانِ، النَّهْرَانِ، الرَّائِدَانِ (الفرات و دجلة), “el Eúfrates y el Tigris”.
67. الْعِرَاقَانِ، الْمِصْرَانِ (الكوفة والبصرة), “Kūfa y Basora”.
68. الْبَصْرَتَانِ (البصرة و الأُبُلَّة), “Basora y Al-’Ubulla”.
69. الْكُوفَتَانِ، الْحِيرَتَانِ (الحيرة والكوفة), “Ḥīra y Kūfa”[34].
70. الْمَوْصِلاَنِ (الموصل والجزيرة), “Mosul y la Península (Arábiga)”.
71. الْمَرْوَانِ (مَرْو الشَّاهِجَان ومَرْو الرُّوذ), “dos ciudades de Xurāsān llamadas Marwa”.
72. الْقَرْيَتَانِ (مكة والطائف), “La Meca y Ṭā’if”.
73. الْمَكَّتَانِ، الْحَرَمَانِ (مكة والمدينة), “La Meca y Madīna”.
74. الْمَسْجِدَانِ (مسجدا مكة والمدينة), “las dos mezquitas de La Meca y de Madīna”.
75. الْمَشْعَرَانِ, “dos lugares santos (Al-Marwa y aṣ-Ṣafā[35])”[36].
76. الْمَرْوَتَانِ (المرْوة والصَّفَا), “Al-Marwa y aṣ-Ṣafā”[37].
77. الْمَأْزِمَانِ (مضيقان بالحرم), “dos desfiladeros en La Meca”.
78. الأَخْشَبَانِ (جبلان بمكة،أحدهما أبو قُبِيس، والآخر الجبل الذي يسمى الأحمر الذي يشرف على

(32) Según Lane I, pág. 266, “باهظة (sg.), “A calamity, or misfortune”.

(33) Corán XC, 10 “y lo guiamos por las dos sendas” وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ. Aunque se ha dado generalmente otra interpretación “وقوم من المفسرين قالوا: النجدان هما ثديا الأم”, o sea, “según algunos exegetas, se trata de los senos de la madre”.

(34) al-Aṣbahānī añade que se ha hecho prevalecer a al-Ḥīra porque es más antigua.

(35) De la explicación de *Lisān al-ʿarab*, IV, pág. 414 se entiende que podrían ser Al-Marwa y aṣ-Ṣafā كانت العرب عامة لا يرون الصفا والمروة من الشعائر ولا يطوفون بينهما فأنزل الله تعالى: لا تحلوا شعائر الله؛ أي لا تستحلوا ترك ذلك؛ وقيل شعائر الله مناسك الحج “los árabes en general no consideraban a aṣ-Ṣafā y Al-Marwa como parte de su culto y no daban la vuelta alrededor de ellos hasta que Dios reveló “no legitiméis el no cumplir con el culto de Dios”, es decir, no permitáis que no se cumpla. El culto de Dios puede significar el peregrinaje.

(36) En *al-Munğid* pág. 391: مشعر ج مشاعر موضع مناسك الحج; en *Lisān al-ʿarab*, IV, pág. 414: المشعر: كالشِّعار. وقال اللحياني: شعائر الحج :مناسكه، واحدتها شعيرة. وقوله تعالى: فاذكروا الله عند المِشْعَرِ الحرام؛ هو : مُزْدَلِفَةُ... “المشعر es igual que الشِّعار, al-Liḥyānī afirmó que شعائر الحج “culto de la peregrinación” es lo mismo que مناسك, cuyo singular es شعيرة. El texto coránico dice: “alabad a Dios en el lugar santo que es al-Muzdalifa”.

(37) Dos lugares del recorrido de los peregrinos musulmanes.

(قُعَيْقِعَان, “dos montañas en La Meca, una es Abū Qubīs y la otra, la montaña llamada “la roja” que domina Quʿaqiʿān”.

79. الجَبَلاَنِ (جبلا الطيِّئ، ويقال لأحدهما سَلْمَى وللآخر أَجَأ), “dos montañas de Ṭayyi’, una llamada Salmà y la otra, ʾAǧāʾ”.

80. أَبَانَانِ (أَبَان وسَلْمى، وهما جبلان، جبل أبيض لبني فزارة وجبل أسود لبني ذبيان), “dos montañas, una atribuida a la tribu Banū Fazāra y otra, a los Banū Ḏubyān”.

81. الثَّبِيرَانِ (ثَبِير وحِرَاء وهما جبلان), “dos montañas: Ṯabir y Ḥirāʾ”.

82. الدُّحْرُضَانِ (دُحْرض ووَسِيع، وهما مَاءَان), “Duḥruḍ y Wasīʿ: dos fuentes”.

83. النِّبَاجَانِ (نِبَاج وثَيْتَل، وهما قريتان), “Nibāǧ y Ṯaytal (dos aldeas)”.

84. الْمِرْبَدَانِ (مِربد البصرة والطريق الذي وراءه), “el amarradero de Basora y el camino que hay tras él”.

85. الْحَسَنَانِ (جبلان يُحاذيان رملةً يقال لها شقيقة الحسنين), “dos montañas paralelas a un arenal llamado el hermano de los dos Ḥasan”. Se usa también para referirse a Ḥasan y Ḥusayn, los nietos del Profeta.

86. الْهَرَمَانِ (بِنْيَتان بأرض مصر), “las dos pirámides”[(38)].

87. الْهِجْرَتَانِ (هجرة إلى الحبشة وهجرة إلى المدينة), “las dos emigraciones: una a Etiopía y otra a Madīna”.

88. الْحَكَمَانِ (عَمْرو بن العاص وأبو موسى الأشعري),”los dos jueces: ʿAmr b. al-ʿĀṣ y Abū Mūsà al-Ašʿarī”[(39)].

89. الرَّبِيعَانِ (الربيع والخريف), “la primavera y el verano”.

90. الرَّجَبَانِ (رجب وشعبان), “Raǧab y Šaʿbān”[(40)].

91. الصَّفَرَانِ (المحرم وصفر), “Muḥarram y Ṣafar”[(41)].

92. الصُّلْبَانِ (الناب والحافر), “el diente y la pezuña”[(42)].

---

(38) El autor incluye una larga nota descriptiva de las pirámides.

(39) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1415: الحَكَمانِ: أبو مُوسى الأشعريّ، وعَمْرو بن العاص. Se trata de dos personajes muy relevantes en el Islam que fueron apodados “los dos jueces” por su papel en la reconciliación entre los partidarios de Muʿāwiya y de ʿAlī. El primero, ʿAmr b. al-ʿĀṣ (m. 43 h. / 664 dc.), participó como juez después de la batalla de Ṣiffīn (658) y apoyó a Muʿāwiya. Fue el conquistador de Egipto y murió en El Cairo. El segundo, Abū Mūsà al-Ašʿarī, uno de los compañeros del profeta, fue el juez (*ḥakam*) elegido por los partidarios de ʿAlī en la reconciliación que tuvo lugar después de la citada batalla.

(40) Los meses de Raǧab y Šaʿbān, *Raǧab* (7º mes del calendario musulmán) y *Šaʿbān* (8º mes del calendario musulmán).

(41) V. Lane IV, pág. 1698. *Muḥarram* (primer mes del calendario musulmán) y *Ṣafar* (2º mes del calendario musulmán). Al parecer, el mes de *Muḥarram* se llamaba *Ṣafar* en la época presislámica.

(42) Por ser muy duros.

93. الأَقْهَبَانِ (الفيل والجاموس), “el elefante y el búfalo”[43].
94. الْحَاشِيَتَانِ (ابن المخاض وابن اللَّبُون), “los camellitos de un año y dos de edad”.
95. الْمُتَمَنِّعَتَانِ (البَكْرَةُ والعَنَاق), “la camella joven y la cabrita”.
96. الْفَرِيضَتَانِ (الجَذَعَة من الغنم والحِقَّة من الإِبل), “la oveja de un año y la camella de tres años de edad”.
97. الْهَامَّانِ (اللذان قد بلغا من الإِبل), “los dos camellos que han alcanzado la madurez”.
98. اليَدَانِ (أن تَبْتَاع الغنم بثمنين، بعضها بثمن، وبعضها بثمن آخر), “los dos precios: cuando se vende un rebaño, parte de ello a un precio y otra, con otro precio diferente”.
99. الْمُرَّتَانِ (الأَلاَءُ والشِّيح), “dos plantas (amargas)”[44].
100. الأَمَرَّانِ, “la vejez y la miseria”[45].
101. الأَصْرَمَانِ (الذِّئْب والغُراب), “el chacal y el cuervo”[46].
102. الأَيْهَمَانِ ، الْغَشَمْشَمَانِ، الأَصَمَّانِ (الحريق والسيل) , “las riadas y el fuego”[47].
103. الأَعْمَيَانِ (الماء والنار), “el agua y el fuego”[48].
104. الأَثْرَمَانِ (الدهر والموت), “el tiempo y la muerte”.
105. الْحَافِظَانِ (الجوع والعُرْي), “el hambre y la desnudez”.
106. الأَنْحَزَانِ (النُّحاز والقَرْح), “dos enfermedades de los camellos”[49].
107. الْجِرَّتَانِ (المِجَرُ والنَّشَر), “la rumiadura y la subida de la leche”[50].
108. الْقَاشِرَانِ (السَّنَة والجَرَاد), “la sequía y las langostas”.
109. الثَّقَلاَن (الجِنُّ والإِنْس), “los hombres y los genios”[51].
110. الأَحَصَّانِ، الأَبْتَرَانِ (العبد والعَيْر), “el esclavo y el asno”[52].

---

(43) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 164: الأقهبان: الفيل والجاموس.

(44) الألاء شجر مُرٌّ: “الألاء es un árbol amargo” según *al-Qāmūs al-muḥīṭ* pág. 41.

(45) Existe la expresión قاسى الأَمَرَّيْنِ “sufrir la pena negra”, v. Corriente/Ferrando (2005:1091).

(46) Lane IV, p. 1685: “الأَصْرَمَانِ signifies the wolf and the crow”.

(47) En Al-Maydānī I, pág. 240 (proverbio: 975), أجرى من الأَيْهَمَيْنِ (قالوا هما السيل والجمل الهائج) “más corredor que las riadas y el fuego (se dice también que son las riadas y el camello encolerizado). Al-Aṣbahānī, en la nota explicativa, menciona أجرأ من الأَيْهَمَيْنِ (أجرأ “más atrevido que” en lugar de أجرى). Hay varios sinónimos: يقال للأَيْهَمَيْن والغَشَمْشَمَان، والأَصَمَّان.

(48) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1696: الأعميان: السيل، والحريق.

(49) *nuḥāz* “enfermedad pulmonar” según Corriente/Ferrando (2005: 1148); *qarḥ* “herida, llaga, úlcera” según Corriente/Ferrando (2005:933).

(50) Lane II, pág. 401 dice: “ جِرَّة: لا أَفْعَلُ ذَلِكَ مَا اختَلَفَتِ الدَّرة والجِرَّة I will not do that as long as the flow of milk and the cud go [the former] downwards and [the latter] upwards”.

(51) Cf. Corriente/Ferrando (2005: 135).

(52) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 440: الأبتران: العبد وهما، والعَيْر.

111. الأَبِدَانِ (الأَمة والفَرَس), “la esclava y la yegua”[53].
112. الضَّعِيفَانِ (العبد والأَمة), “el esclavo y la esclava”.
113. الأَذَلاَّنِ (الحمار والوَتِد), “el asno y la pica”.
114. الطَّرَفَانِ (الفم والأَسْت), “la boca y el ano”; “la boca y los órganos sexuales”[54].
115. الْوَاقِدَانِ (العينان), “los ojos”.
116. النَّاظِرَانِ (عرقان في مجرى الدمع على الأنف، من جانبيه), “dos venas en el lagrimal en cada lado de la nariz”.
117. الشَّأْنَانِ (عرقان ينحدران من الرأس إلى الأنف), “dos venas que bajan de la cabeza hacia los ojos”.
118. الدَّأْنَانِ (عرقان ينحدران من الرأس إلى الأنف), “dos venas que bajan de la cabeza hacia la nariz”.
119. الْمَاضِغَانِ (عرقان في اللَّحيَيْن), “dos venas en el mentón”.
120. الصَّبِيَّانِ (طرفا اللَّحيَيْن عند الذقن، الواحد صبيّ), “los lados del mentón”.
121. الصُّرَدَانِ (عرقان مكتنفا اللسان), “dos venas en la lengua”.
122. الْحَاقِنَانِ (عرقان في اللسان), “dos venas en la lengua”[55].
123. الْوَرِيدَانِ، الأَخْدَعَانِ، الْوَدَجَانِ (عرقان في العنق), “las yugulares”[56]
124. الأَكْحَلاَنِ (عرقان في اليدين), “dos venas en las manos”[57].
125. الْحَالِبَانِ (عرقان في البطن), “dos venas en la tripa”.
126. الأَبْهَرَانِ (عرقان في الظهر), “dos venas en la espalda”.
127. النَّسَيَانِ، الصَّافِنَانِ (عرقان في الساقين), “dos nervios en las piernas”[58].
128. الصَّدْمَتَانِ (جانبا الجبين), “las sienes”[59].
129. الْقَيْنَانِ (موضعا القَيد في وَظِفَيْ يد البعير), “lugar donde se coloca la traba en las dos

(53) Según Lane I, pág. 5: “الإِبِدَانِ the female slave and the mare”.
(54) Hay un *hadīṯ* cuyo texto es: من حفظ طرفيه دخل الجنة “aquel que no ofende con su lengua y no comete actos sexuales ilegítimos entrará en el paraíso”.
(55) La serie de duales del nº 116 hasta 132 corresponden a la clase de duales que podrían ser considerados del tipo normal por aludir a un par de objetos idénticos. Sin embargo se suelen incluir en estas clases especiales que analizamos aquí.
(56) Cf. حبل الوريد “yugular”.
(57) *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1360 lo cita el singular: الأكحل: عرق في اليد, sin embargo da otro dual, المكحلان“ المكحلان: وهما عَظْمان شاخصان فيما يلي باطن الذراع، أو هما عَظْما الوَرِكَيْن من الفَرَس son dos huesos situados cerca del interior del antebrazo o los dos huesos de la cadera del caballo”.
(58) Cf. عرق النسأ “nervio ciático”. Según Lane IV, pág. 1703 “الصافنان are two veins penetrating into the interior of the two shanks: or two veins in the legs: or two branches [of veins] in the two thighs”.
(59) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1457: الصدمتان، وقد تكسر داله: الجبينان أو جانبيه، إي الجبين.

patas del camello”(60).
130.النَّاهِقَانِ (عظمان يبدوان من ذي الحافر في مجرى الدمع), “protuberancia maxilar de los perisodáctilos”(61).
131.الشَّطَّانِ (جانبا السنام من البعير), “los dos lados de giba del camello”(62).
132.الْبَادَّانِ (باطنا الفخذين), “las caras interiores de los muslos”.
133.الْبَرِيمَانِ (الكبد والسنام), “el hígado y la giba”(63).
134.الْغَارَانِ، الأَجْوَفَانِ (الفرج والبطن), “la vagina y el vientre”.
135.الْكُوَّتَانِ (الفم والدُّبُرُ), “la boca y el ano”.
136.الْخَلْفَانِ، السَّوْءَتَانِ (القُبُلُ والدُّبُر), “los órganos sexuales y el ano”.
137.الأَخْبَثَانِ (البول والغائِط), “la orina y las heces”.
138.الأَطْيَبَانِ (الأكل والشراب), “la comida y la bebida”(64).
139.الأَعْذَبَانِ (الريق والخمر), “la saliva y el vino”.
140.الْمَاءَان (ماءُ الشباب وماء الجمال), “la juventud y la belleza”(65).
141.الْمَوْقِفَانِ (الوجه والقدم), “la cara y el pie”(66).
142.الْخَفِيَّانِ (الصوت وأَثَر الوَطْء), “la voz y las huellas al andar”.
143.الأَصْدَرَانِ (عرقان في الصُّدْغَيْن), “dos venas en las sienes”(67).
144.الْمِذْرَوَانِ (طرفا الإِلْيَتَيْن), “las nalgas”(68).
145.الرَّجَوَانِ (حافتا البئر), “los dos bordes del pozo”.
146.الْقَرَبَانِ (القَرَبُ والطَّلَق), “pozo poco profundo y la cuerda (de pozo)”(69).

---

(60) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1582: موضِع القَيْد من ذَوات الأربع “lugar de la traba en los cuadrúpedos”.

(61) Según Corriente/Ferrando (2005:1210).

(62) *šaṭṭ*, pl. *šuṭūṭ* “lado de la joroba del camello”, según Corriente/Ferrando (2005:602).

(63) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1494: اشْتَوِ لِي من بَرِيمَيْهَا، أي: كَبِدِها وسَنَامِهَا “Ásame parte de su hígado y su giba”. Es llamativo que, entre los beduinos camelleros, su plato preferido es el hígado y la giba del camello y es uno de los platos preferidos en Mauritania actualmente.

(64) Hay seis pares diferentes bajo este dual: النَّوْم والكَوْم؛ الأكل والنكاح؛ الأكل والشراب؛ القوة والشهوة؛ الشباب والنشاط؛ فم الشاب وفرجه، لأنه يقال للرجل إذا اَسَنّ: «ذهب منه الأطيبان». Al-Maydānī I, nº 1482: ذهب منه الأطيبان “ha perdido los dos placeres (es decir, el de la comida y el del sexo)”.

(65) Literalmente: “El agua de la juventud y el agua de la belleza”.

(66) El ejemplo que nos da al-Aṣbahānī, pág. 535: يقال للمرأة: إنها لَحَسنة المَوْقِفين “Se dice de la mujer: realmente tiene la cara y el pie bonitos”.

(67) Al-Aṣbahānī, pág. 536 ofrece la explicación siguiente: عرقان في الصدغين، وقيل: هما المنكبان “dos venas en las sienes, pueden ser también los hombros.

(68) “Sienes; nalgas; cabos del arco”, según Corriente/Ferrando (2005: 393).

(69) En *Lisān alʕarab* I, pág. 669 القَرَبُ: البئر القريبة الماء “*al-qarab*: el pozo poco profundo”. En Corriente/Ferrando (2005:718), encontramos طَلَق “cuerda”; entendemos que la cuerda de la

147. الْمَبْرَكَانِ (المَبْرَكُ والمَنَاخ), “el echadero de camellos y la parada”.
148. الأَطْوَرَانِ, “el principio y el fin”[70].
149. الْجَلَمَانِ, “las tijeras”[71].
150. الْكَلْبَتَانِ, “las tenazas”[72].
151. الْبَيِّعَانِ (البائع و المشتري), “el vendedor y el comprador”.
152. الْغَرِيمَانِ (من له مال، و من عليه مال), “el que tiene riquezas y el que tiene deudas”[73].
153. الأَبَوَانِ، الْوَالِدَان (الأب و الأم), “el padre y la madre”[74].
154. الأَذَانَانِ (الأذان و الإقامة), “la primera y la segunda llamada a la oración”[75].
155. الْعِشَاءَانِ (المغرب و العشاء), “la oración de *al-Maġrib* y la de *al-ʿišāʾ*”[76].

* * *

BIBLIOGRAFÍA

AL-LABADĪ, M. S. N. 1988. *Muʿǧam al-muṣṭalaḥāt an-naḥwiyya wa-ṣ-ṣarfiyya*. Beirut.
AL-FĪRŪZĀBĀDĪ, M. ad-D. (s. XIV-XV) *al-Qāmūs al-muḥīṭ*. (ed. Muʾassasat

---

que trata este dual es la del pozo. El pozo y la cuerda del pozo son dos elementos siempre asociados.

(70) Significa “el extremo/colmo, lo último”, según Corriente/Ferrando (2005: 724). En Maydānī I, nº 452, p. 135: بلغ في العلم أطوريه، أي حديه، يعني أوله و آخره “ha abarcado los extremos del saber, es decir, desde el principio hasta el fin”.

(71) الجَلَمان: المِقْراضان según *Lisān alʿarab* XII, pág. 102. Aunque el instrumento está formado por dos partes, se trata de un dual con valor de singular.

(72) Según Lane, VII, pág. 2627 “The implement with which the blacksmith takes hold of hot iron”. Se trata de un dual con valor de singular.

(73) En *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, pág. 1475: الغريم: الغريم الدائن، والمدين “el deudor y el acreedor”, este ضِد “antónimo homófono” sugiere que algunos de estos duales pueden pertenecer a los llamados أضداد que traducimos por “antónimos homófonos”.

(74) Muy citado como ejemplo de *taġlīb*, v. *supra*.

(75) La primera y la segunda llamada a la oración, ambas en conjunto reciben el nombre de la primera.

(76) La penúltima y la última oración del día para los musulmanes, ambas en conjunto reciben el nombre de la penúltima.

ar-Risāla, 1996). Beirut.
BAN ˁABDALLĀH, ˁA. Al-ˁA. 1972. *Naḥwa tafṣīḥ al-ˁāmmiyya fī l-waṭan al-ˁarabī. Dirāsāt muqārana bayn al-ˁāmmiyyāt al-ˁarabiyya* . Rabat.
BLACHÈRE, R. 1985. *Éléments de l'arabe classique*. París.
BLACHÈRE, R./GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. 1975. *Grammaire de l'arabe classique (Morphologie et syntaxe)*. París.
BLANC, H. 1970. "Dual and pseudo-dual in the Arabic dialects" *Language* 46, 42-57.
CACHIA, P. 1973. *The monitor. A Dictionary of Arabic Grammatical Terms.* Arabic-English. English-Arabic. Beirut.
CORRIENTE, F. 2006. *Gramática árabe*. Barcelona.
CORRIENTE, F./FERRANDO, I. 2005. *Diccionario Avanzado Árabe. Tomo I Árabe-Español*. Barcelona.
FLEISCH, H. 1961. *Traité de philologie arabe*. Beirut.
GARBINI, G./DURAND, O. 1994. *Introduzione alle lingue semitiche*. Brescia.
HASSĀN, T. 1986. *Manāhiǧ al-baḥṯ fī l-luġa*. Casablanca.
HETWRON, R. 1997. *The Semitic languages*. Londres.
IBN MANẒŪR, A. al-F. (S. XIV) *Lisān al-ˁarab*. Beirut, 1300h.
AL-HĀŠIMĪ, A. 1354h. *al-Qawāˁid al-ˀasāsiyya li-l-luġa al-ˁarabiyya*. Beirut.
LANE, E. W. (1863-1893). *Arabic-English Lexicon*. Beirut (1968).
MONTEIL, V. 1960. *L'arabe moderne*. París.
MOSCATI, S. *et alii*. 1980. *An introduction to the comparative grammar of Semitic languages*. Wiesbaden.
AL-MUNĞID FĪ L-LUĠA WA-L-ˀIˁLĀM. Beirut. 1988.
NAXLA, R. 1960. *Ġarāˀib al-luġa al-ˁarabiyya*. Beirut
OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2003. "Los proverbios y expresiones contenidos en la obra *al-Bayān wa-t-tabyīn* de al-Ğāḥiẓ (776/869)". *Paremia* 12, 137-150.
OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2008. *Refranero y fraseología ḥassānī: Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. Zaragoza.
QAṬĀMIŠ, ˁA. (ed.). 1971/1972. *ad-Durra al-fāxira fī l-ˀamṯāl as-sāˀira* de Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣbahānī. El Cairo.
AS-SAMARRĀˀĪ, I. 1977. *Fī tārīx al-luġa al-ˁarabiyya*. Mosul.
VAGLIERI, L. V. 1959-1961. *Grammatica teorico-pratica della lingua araba.* Roma.
WRIGHT, W. 1859-62, reimpreso en 1981. *A Grammar of Arabic Language*.

Beirut.
ZARZUR, N. Ḥ. (ed.) 1987. *Maǧmaʿ al-ʾamṯāl li-Abī l-Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm an-Nīsābūrī al-Maydānī*. Beirut.

ḤIKĀYA ‘IMITACIÓN’ Y TÉRMINOS AFINES DEL ARTE DE LA REPRESENTACIÓN TEATRAL A LA LUZ DE LA LITERATURA ÁRABE*

Ahmed **SHAFIK****
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 157-186

Resumen: Estudio de las manifestaciones espectaculares en el Medioevo musulmán y análisis del evento teatral: textos, contenidos del discurso dramático, organización, recepción del espectáculo, estructuración espacial, habilidad interpretativa, etc. Especial atención a las valoraciones lingüísticas del término *ḥikāya* y otros términos relacionados con el ámbito teatral, sirviéndose tanto de consideraciones de índole histórica como literaria y lingüística.

Palabras clave: Teatro. Espectáculo. Medievo. Ḥikāya. Intérpretes.

Abstract: Study of the spectacular manifestations in the Moslem Medieval and analysis of the theatrical event: texts, contained of the dramatic speech, organization, reception of the spectacle, spatial structure, interpretive skill, etc. Special attention to the linguistic valuations of the term *ḥikāya* and other terms related to the theatrical area, supporting on considerations of historical as literary and linguistic nature.

Key words: Theatre. Spectacle. Medieval. Ḥikāya. Performers.

---

* Para la transliteración de los fonemas árabes se ha seguido el sistema de transcripción de la “Escuela de Arabistas Españoles”: ʔ- b - t - ṯ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ẓ - ʕ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y; vocales: a - i - u - ā - ī - ū; diptongos: ay - aw; *alif maqṣūra* à.

** anouralhouda@hotmail.com.

ملخص البحث: هذا المقال هو دراسة للاحتفالات المسرحية والتمثيلية في العصر الإسلامي الوسيط. وتحليل للفعل المسرحي: نصوص، محتوى الخطابات الدرامية، التنظيم، تلقي الاحتفال، البنية الفضائية، القدرة التفسيرية... كما نثير الانتباه في هذا المقال إلى الجوانب اللسانية لمفهوم الحكاية، ولمفاهيم أخرى مرتبطة بالمجال المسرحي. مع تبني الاعتبارات التاريخية والأدبية واللسانية.

كلمات مفاتيح: المسرح، الاحتفال، العصر الوسيط، الحكاية، التلقي.

El estudio de las manifestaciones teatrales en la Edad Media, en general, y en la cultura arabo-islámica, en particular, ha llamado la atención de la crítica, y es de vital importancia para el desarrollo de una conceptualización que permita identificar las distintas formas teatrales, ya que la Edad Media no tiene una *teoría* ni una *estética del teatro.* A menudo tendemos a superponer categorías modernas a fenómenos de otras épocas y culturas que son totalmente extrañas a tales categorías.

Para elaborar este artículo me he basado en las fuentes primarias y en historiadores musulmanes. Debo decir que, en el terreno del estudio de las manifestaciones teatrales musulmanas, además de la existencia de *jayāl al-ẓill* ‘teatro de sombras’(1) y la *taʿziya* ‘consuelo o pésame’ (2), son muy importantes los trabajos lingüísticos que examinan los términos utilizados por varios autores en distintos momentos históricos.(3)

---

(1) Sobre el teatro de sombras, véase Abū Zayd, ʿA. I., *Tamṯiliyyāt jayāl al-ẓill,* El Cairo, Dār al-Maʿārif, 1983; Moreh, S., “The Shadow Play *(Khayāl al-Ẓill)* in the Light of Arabic Literature”, *Journal of Arabic Literature* 18 (1988), 46-61; Badawī, M. M., *Early Arabic Drama,* Cambridge, 1988; Corrao, F. M., *Il riso, il cómico e la festa al Cairo nel XIII secolo,* Roma, Instituo per l’Oriente, 1996, 35-50. Shafik, A., “Historia de *Jayāl al-ẓill* ‘teatro de sombras’ en las sociedades arabo-islámicas (siglos XI-XX): el modelo de Ibn Dāniyāl”, *Anaquel,* 21 (2010) (en prensa).

(2) Sobre *taʿziya,* véase ʿAzīza, M., *Le théâtre et l’Islam.* Argelia, 1970 (tr. al árabe, *al-Islām wa-l-masraḥ,* tr. R. al-Ṣabbān, El Cairo, al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-kitāb, 1971); *Taʿziyeh: Ritual and Drama in Iran,* ed. Meter J. Chelkowski, New York University Press, 1979; Pettys, R. A. “The Taʿzieh: Ritual Enactment of Persian Renewal” en *Theatre Journal,* 33 (1981), 341-354; Riggio, M., C., “Taʿziyah in exile: Transformations in Persian Tradition” en *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt,* Lebanon, Beirut 1995, 87-111.

(3) Véase Naŷm, M. Y., “Ṣuwar min al-tamṯīl fī l-ḥāḍira al-ʿarabiyya min al-kurraŷ ḥattà l-maqāmāt” en *Afāq ʿArabiyya,* 3 (1971) 59-63; al-Aʿraŷī, M. H., *Fann al-tamṯīl ʿinda l-ʿarab,* Bagdad, 1978; Moreh, S., “Live Theatre in Medieval Islam” en *Studies in Islamic History and Civilizations in Honour of Professor David Ayalon,* ed. M. Sharon, Jerusalem-Leiden,

Por mi parte, aprovechando los datos que me proporcionan la literatura clásica y los estudios lingüísticos, junto a la crítica teatral, decidí abordar de nuevo el problema con las siguientes permisas:

1. Distinguir entre dos nociones: teatro y espectáculo.
2. Rastrear la influencia heredada de las civilizaciones antiguas.
3. Detectar la terminología teatral más significativa.
4. Analizar con pormenores la *ḥikāya* 'imitación' y el género que nació a partir de ella: la *maqāma*, a fin de establecer una metodología del espectáculo en el Medioevo musulmán.

1. Teatro y espectáculo

Si entendemos por teatro una institución sólidamente elaborada, tal como se entendió en la Antigüedad clásica y en la modernidad, se puede decir que el teatro, en la Edad Media musulmana, prácticamente no existió. Básicamente, si entendemos por teatro el lugar donde una comunidad se representa a sí misma, pone en escena sus propios valores, sus propios mitos y el comportamiento por el que se define a sí misma, si el teatro es el lugar físico donde actores y espectadores se reúnen para participar en sucesos que les afectan de cerca, como individuos y comunidad, y donde por ello se produce una unión más fuerte que la separación funcional entre actores y espectadores, en este sentido, el teatro es completamente distinto al espectáculo.

En el espectáculo, en cambio, no se trasciende la separación entre actores y espectadores, lo que señala una alteridad entre quien actúa y quien contempla. Es el lugar donde el imitador persuade al público, bien con fin educativo o de diversión, y donde el espectador se convierte en sujeto activo, en el que los papeles de actor y espectador son a menudo intercambiables en un contexto comunitario. Es, en resumen, el lugar de la transacción, donde el imitador ofrece su imitación a quien la quiera contemplar.(4)

Desde Aristóteles se ha pretendido erigir el texto en el contenido esencial del arte dramático. Y, no obstante, entender el teatro simplemente, o fundamentalmente, como un texto supone restringir, reducir y cercenar la

---

1986, 565-611; ---, *Live theatre and dramatic literature in the medieval Arab world,* New York, 1992.

(4) Allegri, L., "La idea del teatro en la Edad Media", *Ínsula*, 527 (1991), 1-2; ---, "El espectáculo en la Edad Media", en *Teatro y Espectáculo en la Edad Media, Actas Festival d'Elx,* ed. L. Quitante, Alicante, 1994, 21-22.

eficacia del arte escénico y, aún más, perder su esencia, traicionar su peculiaridad. Lo específico del espectáculo teatral es que nace y muere con su representación, es un acto irrepetible.(5)

Por todo ello podemos decir que las manifestaciones teatrales del Medioevo musulmán pertenecen más al ámbito del espectáculo que al del teatro, una actividad que se ofrece al disfrute del público a través de la representación en un sitio y un momento dados.

2. Influencia de las civilizaciones antiguas

Mientras tanto, observamos que han surgido diferentes teorías para responder total o parcialmente a la carencia, en la literatura árabe clásica, de manifestaciones teatrales permanentes y de producción dramática(6). A pesar de este caudal de hipótesis, hay que advertir que el *teatro* en sentido propio ya no existía en el Medievo, y que hasta los mismos lugares de representación se encontraban en ruinas y marginados en toda la cuenca mediterránea(7). De estos lugares solo nos quedan las escasas descripciones de los traductores del griego al siríaco y al copto, y las de los historiadores y geógrafos musulmanes que los llamaban: *malˁab*(8), *dār malˁab*(9) y *ṭiyāṭir*(10). Por ejemplo, Ibn al-Āṯīr (m. 630/1233) nos narra la visita de ˁAmr ibn al-ˁĀṣ (m. 42/663) a un teatro en Alejandría que describe con estas palabras:

> *El público se reunía en el teatro* (malˁab) *de Alejandría. Ninguno de los espectadores entorpecía la visión de los otros. Los espectadores se situaban*

---

(5) Massip, F., *El teatro medieval: Voz de la divinidad, cuerpo de histrión,* Barcelona, Montesinos, 1992, pp. 10-11.

(6) VV.AA., “Li-māḏā lam yaˁrif al-adab al-ˁarabī al-masraḥ”, *Al-Maŷalla,* 11 (1966), 13-32.

(7) Al-Ḥadīdī, ˁA., “Al-masāriḥ al-rūmāniyya fī l-šarq al-adnà”, *Maŷallat Dirāsāt al-Ŷāmiˁa al-Urduniyya,* 20/1 (1974), 32-38.

(8) Athanasius, *The Canons of Athanasius of Alexandria, the Arabic and Coptic Versions,* ed y tr. Riedel y W. E. Crum. London, 1904, p. 23; al-Maqrīzī, *al-Mawāˁiẓ wa-l-iˁtibār fī ḏikr al-jiṭat wa-l-āṯār,* El Cairo, 1854, I, parte i, p. 134; al-Idrīsī, *Description de l’Afrique et de l’Espagne,* ed. R. Dozy y M. J. De Goeje, Ámsterdam. 1969, p. 112.

(9) Al-Ḥimyarī, *Ṣifat ŷazīrat al-ˁarab,* El Cairo, 1937, p. 181, n.º 171. El sūfī tunecino Miḥriz ibn Jalaf (m. 413/1022) utiliza el término *ṭiyāṭir* en un largo poema que describe las ruinas de Cartago. Véase ˁAbd al-Wahhāb, H., H., *Muŷmal tārīj al-adab al-tūnisī,* Túnez, Dār al-Manār, 1968, p. 117.

(10) Al-Idrīsī, *Op. cit.,* p. 112.

> *unos frente a otros. Si pasaba algo, si se hablaba, si se leía una carta o si se realizaba algún juego, todos lo veían y lo escuchaban, tanto los que estaban cerca como los que estaban lejos. Entre los asistentes se tiraba un balón y quien conseguía apoderarse de él se convertía en el gobernador de Egipto*[11].

Además, en el saber clásico y en el bizantino que tradujeron los árabes apenas aparecen muestras de teatro. Por otra parte, los pueblos orientales con los que los árabes establecieron estrechas y tempranas relaciones tampoco conocieron un desarrollo especialmente importante y significativo de tales manifestaciones. Del espectáculo teatral, tanto en formas literarias como juglares, solo quedan los ataques violentos, las condenas y las antiguas descripciones de los exegetas judíos y cristianos de Iraq, Siria y Egipto[12].
Es probable que, en los lugares de representación de los siglos V-VI, se siguieran ofreciendo ciertos espectáculos, principalmente eróticos, en los que la mujer apenas se podía diferenciar de la prostituta *(mūmis)*, y juegos circenses[13]. Fuera, en las calles, lo que prevalecía eran los espectáculos de mimos e histriones (prestidigitadores, saltimbanquis, volatineros, recitadores, domadores de animales…). Y en los palacios, según el *Kitāb fī ajlāq al-mulūk* [Libro de los modales de los reyes] atribuido a al-Ŷāḥiẓ (m. 255/868-69), los árabes tomaron de los persas tres tipos de acompañantes: *mugannūn* 'cantantes', *muḍḥikūn* 'graciosos' y *ahl al-hazl wa-l-biṭāla* 'bufones'[14]. Por lo tanto, a la luz de estas diversiones elementales y juglarescas, lo que hay que buscar, si no teatro, sí por lo menos la *teatralidad* allí donde se esconda. La labor del estudioso del teatro medieval es someter a un examen permanente sus propias metodologías y categorías.

3. Terminología teatral más significativa: Traducciones y juglares

El único vínculo entre la desapercibida teatralidad clásica y las condenas religiosas de los teóricos cristianos y judíos es la presencia de los juglares, conocidos por una gran cantidad de nombres: *mayāmis*[15] o *mutamaymis*[16]

(11) Ibn al-Āṯīr, *al-Kāmil fī l-tārij*, s. l, 1884, VI, p. 67.
(12) Moreh, S., *Live theatre*, pp. 3-10.
(13) Naŷm, M. Y., "Ṣuwar min al-tamṯīl…", pp. 60-61.
(14) Al-Ŷāḥiẓ, *Kitāb fī ajlāq al-mulūk*, ed. A. Zakī, El Cairo, al-Maṭbaʿa al-Amīriyya, 1914, p. 22.
(15) Ḥassān b. Ṯābit, *Dīwān*, ed. W. ʿArafāt, London: Luzac, 1971, I, p. 360.

‘mimos’, *laˁˁābūn* ‘jugadores’(17), *laˁˁābūn al-kurraŷ* ‘jugadores del caballo de madera’(18), *ḥākkāʔūn* ‘imitadores’(19), *mujannaṯūn* ‘mimos afeminados’(20), *samāŷa* ‘mimos con máscaras’(21), *ṣafāˁina* ‘comediantes que dan y reciben golpes’(22), *muharriŷūn* ‘moharrachos’(23), *muḍḥikūn* ‘graciosos’(24), *masjara* ‘bufones’(25). En efecto, son ellos los que durante varios siglos mantuvieron en vida algunas formas de *teatralidad* o espectacularidad en una época en que los manuales de historia nos dicen que no había. Al hablar sobre los juglares en el Medioevo islámico, Stefan Wild afirma:

> *Como en la mayor parte de las zonas del legado islámico cultural, el repertorio de los juglares muestra dos estratos de tradición, uno sobrepuesto al otro. El primero es ampliamente helenístico, se remonta a* traducciones *y escuelas de traducción que se pueden datar con relativa certeza hasta la época abbasí temprana.* […] *Existe otro estrato, en nuestro caso representado, por ejemplo, por las copas y las pelotas que históricamente es mucho más difícil de trazar.* […] *Se transmitió directamente, no por los libros sino por los* juglares, *que visitaron y representaron en los centros del mundo helenístico oriental: Alejandría, Jerusalén, Homs, etc. Si es cierto, las copas y las pelotas pueden ser un caso paralelo a las farsas griegas, que fueron interpretadas en todo el*

(16) Al-Fāsī, Dāwūd ibn Ibrāhīm, *Kitāb ŷāmiˁ al-alfāẓ,* ed. S. L. Skoss, New Haven, 1936-45, I, p. 154, 1. 26; II, p. 553, 1. 36; *Supplément aux Dictionnaires Arabes,* ed. R. Dozy, Leiden, Brill, 1967, II, p. 631.

(17) Al-Ṭabarī, *Annales,* Leiden, Brill, ed. M. J. de Goeje, 1879-1901, ser. I, p. 1011.

(18) Ibn Jaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḫaldūn,* ed. M. Quatremére bajo el título *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun,* París, Duprat, 1858, I, parte ii, pp. 360-61.

(19) Al-Ŷāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn,* ed. ˁA. S. M. Hārūn, El Cairo, Maṭbaˁat Laŷnat al-Taʔlīf wa-l-Tarŷama wa-l-Našr, 1968, I, pp. 69-70.

(20) Al-Iṣfahānī, *al-Agānī,* El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1927-74, XVIII, p. 71.

(21) *The Nakāʔiḍ of Jarir and al-Farazdak,* ed. A. A. Bevan, Leiden, Brill, 1905-9, I, p. 246.

(22) Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist,* ed. G. Flügel, Leipzig, Vogel, 1872, I, p. 334.

(23) Dozy, R. y Engelmann, W. H., *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe,* Amsterdam, Oriental Press, 1915, pp. 507, 509.

(24) Ibn al-Nadīm, *Op. cit.,* I, p. 334.

(25) Al-Azdī, Abū l-Muṭahhar, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim al-Bagdādī, Abulḳāsim,* ed. A. Mez, Heidelberg, 1902, p. 71.
Ibn ˁArabī utiliza el término *masjara* ‘bufón’ como sinónimo de *muḍḥik* ‘gracioso’. Véase *al-Futūḥāt al-makkiyya,* Beirut, Dār Ṣādir, 2002, IV, p. 225.

> *mundo helenístico y seguramente influyeron en lo que llegó a ser el teatro árabe de sombras, otra forma de entretenimiento popular que ha sido ignorado por la literatura árabe oficial. Y el juglar ha sido siempre el hermano del actor, el mimo*.(26)

A la luz de esta cita, como ejemplo de traducción temprana, trataré la terminología teatral árabe utilizada por los traductores y comentaristas de la *Poética* de Aristóteles. En los siguientes textos árabes de la *Poética*, todos ellos editados por ˁAbd al-Raḥmān Badawī y Šukrī ˁAyyād,(27) los distintos autores tradujeron el término clave *mimesis* de la siguiente forma:

1. Abū Bišr Mattà ibn Yūnis (m. 328/940) como *tašbīh wa-muḥākāt* y *tašbīh wa-l-ḥikāya*.(28)
2. Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (m. 339/950) como *tašbīh wa-tamṯīl*.(29)
3. Ibn Sīna (Avicena) (m. 428/1037) como *tašbīh wa-l-muḥākā* y *al-muḥākāt wa-l-tajyīl*.(30)
4. Ibn Rušd (Averroes) (m. 595/1198) como *tašbīh wa ḥikāya*, *tašbīh wa-l-muḥākā*, y *al-tajyīl*.(31)
5. Ḥāzim al-Qarṭāŷānī (m. 684/1286) como *al-muḥākāt wa-l-tajyīl*.(32)

También resulta interesante destacar que Mūsà ibn Maymūn (Maimónides) (m. 601/1204), en su comentario a la *Mishná*, traduce el término *mimesis* como

(26) Wild, S., “Juggler’s Programme in Medieval Islam” en *La signification du Bas Moyen Âge dans l’histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8me Congrès de l’Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Aix-en-Provence 1976, ed. R. Matran Aix-en-Provence, Edisud, 1978, p. 355. La traducción es mía.

(27) Aristóteles, *Fann al-šiˁr maˁ al-tarŷama al-ˁarabiyya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd*, tr. del griego, coment. y ed. por ˁAbd al-Raḥmān Badawī, Beirut, Dār al-Ṯaqāfa, 1973; *Kitāb Arisṭūṭālīs fī l-šiˁr*, tr. del siríaco por Abī Bašr Mattà b. Yūnus al-Qināʾī, ed. y tr. moderna por Šukrī Muḥammad ˁAyyād, El Cairo, al-Ḥayʾa al-Miṣriyya al-ˁAmma li-l-Kitāb, 1993.

(28) Badawī (ed.), *Ibíd*., pp. 86, 88-92, 98; ˁAyyād (ed.), *Ibíd.*, pp. 29, 31.

(29) Badawī, *Ibíd.*, p. 155.

(30) *Ibíd.*, pp. 163, 188.

(31) *Ibíd.*, pp. 204, 205, 206, 209, 213, 214, 215.

(32) Badawī, ˁA. R., *Ḥāzim al-Qarṭāŷanī wa-naẓariyāt Arisṭū fī l-šiˁr*, El Cairo, 1961, p. 15.

al-tamṯīl wa-l-muḥākā.[33]

Esta lista da a entender que, entre los siglos X y XIII, los términos *tašbīh, muḥākā, tamṯīl* y *tajyīl* eran sinónimos y se aplicaban indistintamente a la "mimesis" de la *Poética* de Aristóteles. El hecho de que Mattà ibn Yūnis utilizara el término *muḥākā* durante la primera mitad del siglo X en su traducción de la *Poética,* término que ya había empleado al-Ŷāḥiẓ en el siglo IX, muestra que fue la primera palabra utilizada para referirse a la mímica.

Entre los comentarios hay que destacar la *Paráfrasis* de Ibn Sīna, que emplea una terminología teatral árabe mucho más cercana a la *Poética* que la traducción de Abū Bišr Mattà, que tradujo los términos de la versión siríaca sin preocuparle la comprensión global del texto del Aristóteles. En la traducción de Mattà aparece curiosas malinterpretaciones donde "comedia" y "tragedia" se traducen como "el arte de la sátira" y "el arte de la alabanza" respectivamente, lo que ha dado lugar a comprensiones desviadas de las ideas aristotélicas, especialmente, sobre la comedia.

Por esta razón, Dahiyat sostiene que Ibn Sīna debió de utilizar otra traducción junto a la de Mattà, puesto que se cree que la *Poética* ya había sido traducida más de una vez, lo que permite comprender la afirmación que al-Nadīm (m. 377/987) realiza al tratar la *Poética* en una clase de bibliografía en su *Fihrist* [Índice], en la que señala que Yaḥyà ibn ˁAdī (m. 960), discípulo de Mattà, también tradujo la obra.[34]

Se puede deducir entonces que Ibn Sīna conoció la *Poética* por dos traducciones: la de Mattà y la de Yaḥyà ibn ˁAdī, que seguramente utilizó la traducción de su maestro y la fuente siríaca en la que está basada; solo así se puede entender el carácter del texto de Ibn Sīna. Pongamos como ejemplo de esta segunda influencia su empleo de *tragūḏyā* 'tragedia' y *qūmūḏyā* 'comedia', donde Ibn Sīna se aparta del uso de Mattà y probablemente se acercó al de Yaḥyà. Esto nos muestra que Ibn Sīna trató de explicar la obra original en su *Paráfrasis,* consciente de la dificultad implicada al tratar con una cultura literaria ajena. Posteriormente, Ibn Rušd en su *Paráfrasis* y Ḥāzim al-Qarṭāŷānī en su *Minhāŷ al-bulagāˀ wa-sirāŷ al-udabāˀ* ["Método de elocuentes y lámpara

(33) Maimonides, *Mishna Commentary,* ed. J. Qafih, Jerusalem, Jewish Theological Seminary of America 1963-68, VI, p. 199.

(34) Dahiyat, I. M., *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle. A Critical Study with an Annotated Translation of the Text,* Leiden, Brill, 1974, pp. 1-12.

de literatos”] intentaron, en cambio, aplicar los principios aristotélicos a la poesía árabe. Baste citar dos ejemplos que evidencian este hecho en Ibn Rušd, primero al hablar de la imitación: “No es difícil que encuentres ejemplos de esta clase entre los poemas de los árabes”(35). Y en el colofón de su *Paráfrasis* cuando trata las características de la tragedia: “Sin embargo, todo esto es exclusivo de los griegos y no se encuentra nada semejante entre nosotros, bien porque lo mencionado por Aristóteles no sea común a la mayoría de los pueblos, bien porque la sensibilidad de los árabes en esta materia sea diferente, lo que es más creíble”(36).

Aunque Ibn Sīna intentó explicar los géneros de la *Poética*, no lo consiguió del todo debido a la limitación terminológica con la que debía trabajar. Como prueba de ello, cito su definición de la comedia:

> *La comedia tiene como objetivo la imitación* (al-muḥākā) *más vil, no de toda la maldad, sino más bien de la maldad que es inmoral y pretende ser ridícula y burlesca. Parece que la comedia es variedad del ridículo. Lo cómico es un relato* (ḥikāya) *de vileza y una tendencia a la fealdad* (samāŷa)*, sin que vaya acompañado de ira ni de dolor físico para el imitado* (al-maḥkī)*. Se puede percibir en la máscara del cómico* (waŷh al-masjara) *que le hace ser objeto de burla*(37).

Ibn Sīna no tuvo más remedio que explicar la comedia para una mentalidad musulmana, de ahí que decidiera utilizar los pocos y familiares términos del arte teatral árabe para explicar el texto griego: *muḥākā, ḥikāya, waŷh al-masjara* y *samāŷa*. Los lexicólogos árabes definen *samāŷa* como “fétido, feo”, pero en las fuentes literarias e históricas tiene otro significado además de fealdad: “cómicos con máscaras”. Esta concepción tuvo vigor desde el siglo IX hasta el XI en el contexto de las fiestas del *Nayrūz* celebradas por musulmanes y cristianos(38).
Su definición de la tragedia presenta las mismas dificultades que la de la comedia, pero es muy importante para la comprensión la terminología teatral: “Para componer tragedia en verso debían de recurrir a otros medios como gestos

---

(35) Badawī (ed.), *Fann al-šiʿr,* p. 205.
(36) *Ibíd.,* p. 246.
(37) *Ibíd.,* p. 174.
(38) Moreh, S., *Live Theatre,* p. 46.

(al-išārāt) y ponerse máscaras *(al-ajḏ bi-l-wuŷuh)* para realizar la mimesis *(al-muḥākā)*"[39].

En resumen, de la *Paráfrasis* de Ibn Sīna no se desprende ningún *modelo teatral*. Por ejemplo, su definición de la comedia no presenta una *noción* clara que permita entender el teatro, pero sí su aspecto de *espectáculo* en términos propios de la cultura musulmana.

A continuación me centraré en *los juglares.*

Es evidente que la figura del juglar no es la del intérprete clásico capaz de representar a ese otro que es el personaje con las refinadas artes de la interpretación, del canto, de la danza, de la elocución que alimentan el teatro griego y, posteriormente, el romano. El juglar cuenta con las habilidades básicas que permiten el espectáculo: sabe moverse con soltura, sabe contar una historia atractiva al público, sabe imitar…, y dispone de estas habilidades según considera oportuno para crear el espectáculo, es decir, una actividad social mediante la que el juglar transmite al público algo no cotidiano[40].

En este mismo contexto, Mār Grīgōryōs Yoḥannā Bar ʿEbrōyō, Bar-Hebraeus, conocido en árabe como *Abū l-Faraŷ ibn al-ʿIbrī* (1226-1286), escribió un libro titulado *Keṯāḇā ḏe-ṯunnāyā meḡaḥḵānā* ["*The Laughable Stories*", Cuentos que hacen reír] –traducido al árabe por el mismo autor con el título *Dafʿ al-hamm* [Deshacerse de la preocupación]–, que tiene un capítulo relevante para nuestro estudio: "Historias graciosas de actores y comediantes". Algunas anécdotas del libro nos dejan ver que el autor conocía bien la actividad teatral y el modo en que los mimos y comediantes ejecutaban su arte. La historia 489 nos enseña cómo los juglares arabo-musulmanes enseñaban a sus discípulos:

> *Otro juglar* (mīmasa) *dijo: «Cuando era pequeño y estaba aprendiendo el arte de los juglares, mi maestro solía decirme: "Presta atención y aprende bien cómo hacer justo lo contrario de lo que te piden, es decir, cuando la gente te dice que vayas a un sitio ve al otro, y viceversa". Y por la mañana*

(39) Badawī, *Fann al-šiʿr*, p. 176.

(40) Allegri, L. "Aproximación a una definición del actor medieval" en *Cultura y Representación en la Edad Media, Actas del Seminario celebrado con motivo del II Festival de Teatre i Música Medieval d'Elx,* Oct-Nov. de 1992, Alicante, ed. E. Rodríguez Cuadros, Alicante, 1994, 125-136.

> *él mismo solía decir: “Buenas tardes”, y por la tarde: “Buenos días”».*[41]

Esta anécdota nos muestra una de las técnicas registradas por los propios mimos para hacer reír, además de los chistes que suelen contar al público.

Uno de los marcos donde se destaca el protagonismo de los juglares son las fiestas, que han sido siempre una ocasión propicia para la teatralidad popular. Los musulmanes no se privaron del placer de festejar aquellos días que habían alegrado la vida de sus antepasados: paganos y, sobre todo, cristianos. Los gobernantes musulmanes toleraban las celebraciones dedicadas a los patrones de los diferentes monasterios, el Domingo de Ramos *(šaˁanīn)*, Santa Bárbara, el nacimiento de Cristo el 25 de diciembre con las fiestas del solsticio, las Navidades, la Epifanía *(ˁīd al-giṭās)*, la noche del ayuno de los cristianos, el primer domingo de cuaresma, la noche de la toalla *(laylat al-mašūš)*, la fiesta de los mártires, además de fiestas persas como al-Nayrūz ‘Año Nuevo persa’ y el Mahraŷān ‘solsticio de invierno persa’. Junto a estas, hay otras fiestas de carácter islámico: el *ˁĪd* ‘Pascua’ y el *Mawlid al-Nabawī* ‘el nacimiento del Profeta’; el primero que dio trascendencia al *Mawlid* en el marco de las festividades musulmanas parece haber sido el príncipe Abū Saˁīd Muẓaffar al-Dīn (m. 630/1233)[42].

Los egipcios celebraban una fiesta cristiana que más tarde adoptaron los musulmanes: la peregrinación a la cárcel donde estuvo José, en Ŷīza; la más importante de estas peregrinaciones tuvo lugar en el año 415/1024. Esta fiesta ofrecía toda clase de diversiones, según narra al-Maqrīzī (m. 845/1442):

> *El príncipe de los creyentes, ˁAlī b. al-Ḥākim bi-Amr Allāh, permaneció allí dos días y dos noches hasta que* al-ramādiyya al-jāriŷūn *‘los mimos que se pintan la cara con ceniza’ volvieron a la cárcel de José con* tamāṯīl *‘estatuas de azúcar’,* muḍḥikāt *‘figuras grotescas’,* ḥikāyāt *‘imitaciones’ y* samaŷāt *‘comedias de máscaras’. Se divirtió y se rió con ellos. Volvió a su palacio el miércoles 13 [del primer mes de ŷumāda de 415/1024]. La gente del mercado siguió en las calles durante dos semanas con* jayāl

(41) Bar Hebraeus, G. J., *The Laughable Stories, the Syriac Text,* ed. y tr. E.A.W. Budge, London, Luzac, 1897, p. 129.

(42) Mez, A., *El Renacimiento del Islam,* tr. S. Vila, Granada, Universidad de Granada, 2002, pp., 499-509.

‘imitaciones’, samāŷāt *‘máscaras grotescas’ y estatuas de azúcar, recorriendo El Cairo con estas cosas para llamar la atención del príncipe de los creyentes*[43].

Además de las fiestas cristianas, también se celebraba al-Nayrūz, la fiesta del Año Nueva persa, sobre todo en Egipto, donde el pueblo nombraba un príncipe para esta celebración *(amīr al-nayrūz)* que recorría las calles con chaqueta roja o amarilla y el rostro embadurnado de harina o cal, montado sobre un asno y con un cuaderno en la mano como un almotacén. A los que no pagaban, les echaba agua y basura. Durante tres días se representaban comedias de máscaras *(samāŷāt)* y se reunían en las plazas los mimos afeminados *(al-mujannāṯūn)* y las mujeres ligeras, incluso delante del califa, que solía echar dinero a los mimos [44]. Otro príncipe del Nayrūz es el *kawsaŷ* ‘barbilampiño’, un príncipe que pasea por las calles montado en un mulo y embadurna con arcilla roja a quien no le da nada[45]. La celebración de esta fiesta se interrumpió definidamente en el siglo XIV[46].
Estas fiestas, que eran una especie de Carnaval, ofrecían un gran número de espectáculos callejeros y eran otra manifestación de comedia satírica y burlesca en el mundo musulmán [47].

4. *Ḥikāya*

En las primeras fuentes islámicas, al-Ŷāḥiẓ, al-Masʿūdī (m. 345/956) y otros escritores nos dan una descripción detallada de las distintas clases de *ḥikāya* ‘imitación’ y su desarrollo en la historia islámica. Los lexicógrafos árabes definen este término como la imitación de gestos, acciones o expresiones de alguien para ponerle en ridículo y burlarse de él[48]; al tiempo, significa una

(43) Al-Maqrīzī, *Op. cit.,* IV, p. 10.
(44) *Ibíd.,* I, 226.
(45) Al-Masʿūdī, *Op. cit.,* III, p. 413.
(46) Al-Maqrizī, *Op. cit.,* I, pp. 269, 493.
(47) Sobre los espectáculos carnavalescos, véase Huerto Calvo, J., “Aproximación al teatro carnavalesco” en *Teatro y Carnaval, Cuadernos del Teatro Clásico,* dir. J. Huerto Calvo, Madrid, 12 (1999), 15-47.
(48) Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab,* Beirut, Dār al-Ṭibāʿa wa-l-Našr, 1956, “*ḥ-k-à*”. Véase también, Corriente, Federico, *Diccionario árabe-español,* Madrid: IHAC, 1986, p. 176; Pellat, Ch. “Ḥikāya”, *EI2,* III, 379-84.

representación en vivo, una historia o un cuento. Parece ser que este término fue conocido desde la época del Profeta. Al-Ḥakam ibn Abī al-ʕĀṣ se llamaba *al-Ḥākī* ‘el imitador’ porque imitaba al Profeta en su modo de caminar y en sus gestos[49].

Existe una historia conocida sobre *ḥikāya* en las primeras fuentes literarias del islam, Al-Ŷāḥiẓ, en *al-Bayān wa-l-tabyīn* [La elocuencia y la exposición clara], describe:

> *Encontramos que el imitador es capaz de imitar exactamente la pronunciación de los nativos del Yemen con todos los acentos propios de la zona, sin que se le escape ninguno. Del mismo modo su imitación de los de Jurasān, de los de Ahwāz, de los negros, de los de Sind y de otros. Puede incluso resultar más natural que ellos. Cuando imita el habla de los tartamudos, es como si todas las características de los tartamudos estuviesen en una sola persona. Cuando imita al ciego, copia los distintos rasgos de su cara, ojos y labios; apenas se encuentra entre mil ciegos a uno que reúna todo ello, como si sintetizara los rasgos peculiares de todos los ciegos en un solo ciego*[50].

En *Murūŷ al-ḏahab* [Praderas de oro], Al-Masʕūdī narra la historia de Ibn al-Magāzilī, que solía imitar a distintas personas:

> *Había en Bagdad un cuentista que solía contar cuentos, anécdotas y chistes graciosos a la gente en la calle. Era conocido como Ibn al-Magāzilī. Era extremadamente sagaz y quien le veía y escuchaba sus palabras, no podía dejar de reírse. Una vez, Ibn al-Magāzilī dijo: «Cierto día, en el reinado de al-Muʕtaḍid, me paré delante de la Puerta Principal* (Bāb al-Jāṣṣa), *bromeando y contando anécdotas. Uno de los eunucos de al-Muʕtaḍid asistió mi círculo de audiencia. Empecé a imitar al eunuco. Al eunuco le gustaron mi imitación y mis anécdotas. Se marchó, pero volvió enseguida, me cogió de las manos y dijo: “Cuando dejé tu círculo, entré y me presenté delante de al-Muʕtaḍid, el príncipe de los creyentes. De repente, me acordé*

(49) Al-Ŷāḥiẓ, *Rasāʾil,* ed. Ḥ. al-Sandūbī, El Cairo, al-Maktabat al-Tuŷāriyya al-Kubrà, 1933, p. 68.
(50) Al-Ŷāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn,* I, pp. 69-70.

de ti y de las anécdotas que contaste y me hicieron reír". El príncipe de los creyentes me vio y me reprochó por ello y me preguntó: "¿Qué te pasa? ¡Así caigas en la desgracia!". Le dije: "Oh príncipe de los creyentes, delante de la puerta hay un hombre conocido como Ibn al-Magāzilī, que se burla e imita a beduinos, naŷdíes, nabateos, gitanos, negros, sindíes, turcos, mecanos y eunucos, además cuenta anécdotas que hacen reír a las mujeres como niños"»[51].

Cuando Ibn al-Magāzilī compareció delante de al-Muʿtaḍid, el califa le dijo: "Escuché que imitas y bromeas" *(balaga-nī anna-ka taḥkī wa-tuḍḥik).* Y por petición del califa, imitó también a un gramático *(naḥwī),* a un mimo afeminado *(mujannaṯ)* y a un juez *(qāḍī).*

Una *ḥikāya* de la misma clase es descrita por Abū l-Faraŷ al-Iṣfahānī (m. 357/967) en sus *Agānī* [Canciones], cuenta la anécdota del cantante ʿAlluwayh que compuso una pieza corta en la que se burlaba de un juez llamado *al-Jalanŷī:*

Al-Jalanŷī, el juez, que se llamaba ʿAbd Allāh, conocido por altivo y soberbio, era sobrino de ʿAlluwayh el cantante. Fue designado juez de la región de Šarqiyya, en Bagdad, durante el reinado de al-Amīn (193-8/809-13). *Solía apoyarse en una columna de la mezquita sin moverse. Cuando los litigantes se le acercaban, inclinaba todo el cuerpo para ponerse entre ellos y luego se volvía a enderezar. Uno de los bufones cogió un trozo de uno de los papeles donde se registraban los procesos legales, le echó pegamento y lo puso en la columna, justo donde el juez apoyaba el turbante. Cuando las partes se acercaron y se inclinó como de costumbre, el turbante quedó pegado a la columna y la cabeza del juez, al descubierto. Al-Jalanŷī se levantó enojado y se dio cuenta de que se habían burlado de él. Se cubrió la cabeza con el chal que llevaba puesto, se marchó y dejó el turbante hasta que uno de sus criados volvió a recogerlo. Un poeta de la época compuso unos versos burlándose del juez. Los versos y la historia fueron conocidos en toda Bagdad. ʿAlluwayh compuso una pequeña pieza* (ḥikāya) *para los bailarines* (al-zaffānūn) *y los mimos afeminados* (al-mujannaṯūn)*, que*

(51) Al-Masʿūdī, *Murūŷ al-ḏahab,* ed. y tr. C. Barbier de Meynard y Pavet de Courtielle, *Maçoudi: Les prairies d'or,* París, 1861-77, VIII, pp. 161-166.

representaron al juez en ella (ajraŷū-hu fī-hā)(52).

Está claro que esta *ḥikāya* se registró por escrito. La compuso un cantante, probablemente en verso, para los bailarines y los mimos afeminados. Esta pieza de carácter satírico recoge un tema muy recurrente en el mundo árabe: la burla de jueces o eruditos.

Según nuestro parecer, la manera en que Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 400/1009) describe la representación de un juglar musulmán confirma que esta pieza y sus homólogas se representaban:

> *En todo eso, él se queja y se vale de la astucia, hace muecas, traga saliva, devuelve como el que entrega, toma como el que rechaza, se enfada en medio de la satisfacción, se contenta en medio del enfado, desea con vehemencia y se refrena, se encara y se inclina, imita* (yuḥākī) *a las prostitutas y actúa* (jaraŷa fī) *como los cómicos de máscaras* (aṣḥāb al-samāŷāt)(53).

Esta cita pone de manifiesto que los gestos y los movimientos son la herramienta principal en el evento representativo, además, son comunes para estos dos tipos de juglares: los mimos *(al-muḥākūn)* y los cómicos de máscaras. La preocupación por estos medios corporales indica un notable conocimiento de la capacidad comunicativa de la actuación escénica, relegando a segundo plano la mímica del personaje.

Es evidente que en estos tres ejemplos hay claras evidencias de *teatralidad*, pero no de teatro, ya que si reconstruimos esta actividad en la que los bailarines (*al-zaffānūn*) o mimos afeminados (*al-mujannaṯūn*) representaban con mímica bajo la dirección de un poeta que recitaba su propio texto o por sí mismos, nos damos cuenta de que, aunque se conserven textos teatrales y haya juglares que los interpreten, estos textos no ofrecen personajes complejos, con conflictos y aspiraciones, sino tipos al estilo del juez tonto como en las farsas, cuya única pretensión es hacer reír.

Cabe hacer hincapié sobre el término *ajraŷa*, que significa, en el ámbito teatral, “poner en escena” o “representar una pieza teatral”. Shmuel Moreh ha

(52) Al-Iṣfahānī, *al-Agānī*, XI, pp. 338 y 339.
(53) *Al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, ed. M. al-Fāḍilī, Beirut, Dār al-Ŷīl, 2003, I, p. 59.

estudiado cuidadosamente la aplicación de este término en diferentes periodos del islam, y su estudio ayudó a revelar diferentes etapas en el desarrollo de la teatralidad o espectacularidad(54). Citaré un solo ejemplo relativo a distintas versiones de una misma historia sobre el poeta omeya Ŷarīr ibn ˁAṭiyya (m. 110/728-79).

En su edición crítica de *Kitāb al-diyārāt* [Libro de los monasterios] de al-Šābuštī (m. 388/998), Gurguis Awwad cita el *Kitāb al-Aŷwiba al-muskita* [Libro de las respuestas concluyentes], de Ibrāhīm Ibn Abī ˁAwn al-Bagdādī (m. 322/934), en una nota al pie de página para comentar el texto de al-Šābuštī: "Un mimo afeminado *(mujannaṯ)* dijo: «Si Ŷarīr me satiriza, pondré a su madre en escena *(ajraŷtu umma-hū fī l-ḥikāya)*»"(55). Luego, al-Šābuštī narra la anécdota en la misma obra, pero la relaciona con el poeta abbasí Diˁbil (m. 246/860), que advirtió a ˁAbd Allāh al-Mujannaṯ que si le satirizaba, pondría a su madre "en *jayāl* ('mímica')".(56) La tercera variante también se atribuye a Diˁbil y aparece en una obra de Muḥammad Ibn ˁĀṣim al-Qaysī (m. 830/1426) titulada *Ḥadāʔiq al-azhār fī mustaḥsan al-aŷwiba wa-l-muḍḥikāt wa-l-ḥikma wa-l-amṯāl* [El jardín de las flores de lo bello de las respuestas, de las cosas graciosas, de la sabiduría y de los proverbios], de la que solo se conserva un manuscrito. La frase final de esta anécdota emplea el término *laˁba* 'juego': "pondría a tu madre en *laˁba*".(57)

El estudio pone de manifiesto la comprensión técnica del término *ajraŷ* en su concepción teatral y aclara la sinonimia de los términos *ḥikāya, jayāl* y *laˁba*. Un pasaje de Ibn Bassām (m. 542/1147) sobre el filólogo Abū l-Qāsim ibn al-Iflīlī, a quien se describe como "el más hábil entre los andalusíes en representar la pieza del judío *(ijrāŷ laˁbat al-yahūdī)*", revela que los términos *laˁba* y *ajraŷ* se utilizaron en al-Andalus(58). Al-Šaqundī (m. 629/1231-2), al hablar en su *Risāla* (*Misiva*) de los espectáculos en al-Andalus, dice: "poner en escena la

(54) Moreh, S., "Live Theatre…", pp. 588-597; ---, *Live Theatre*, pp. 131-136.
(55) Al-Šābuštī, *Kitāb al-diyārāt,* ed. G. Awwad, Bagdad, Maṭbaˁat al-Maˁārif, 1966, n.º 16, p. 188.
(56) *Ibíd.,* p. 188.
(57) Moreh, S., "Live Theatre…", pp. 567-68.
(58) Ibn Bassām, *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra,* ed. I. ˁAbbās, Beirut, Dār al-Ṯaqāfa, 1979, I, parte 1, p. 242.

pieza del villano *(ijrāŷ laˁbat al-qarawī)*”[59]. A la luz de estos datos se puede entender el verso de zéjel n.º XII de Ibn Quzmān (m. 555/1160): “*Qarawī-kum wāqif / al-malāˁib huzzu*”[60], que Corriente traduce como: “Parado está el rústico, ¡moved esos corros!”[61]. Si tenemos en cuenta el “poner en escena la pieza del villano” en la *Risāla* de Al-Šaqundī y la vinculamos con el “rústico” del Ibn Quzmān, emerge el tipo del villano[62].

De gran interés resultan en este sentido las apreciaciones de Moreh sobre las jarchas ‘estrofa breve, que, escrita en mozárabe, aparece como parte final o estribillo de algunos poemas árabes y hebreos’. Según este investigador, el término jarcha deriva de *ajraŷa* y el origen de su función está estrechamente vinculado a la mímica, imitando el tono, acento, gestos y voces, etc. de alguna persona al final de la *muwaššaḥ*, interpretada sobre todo por una mujer[63]. Entre otras valoraciones de índole lingüística, la interpretación de Moreh puede apreciarse merced al comentario de Ibn Rušd sobre la *Poética* de Aristóteles:

> *La imitación en los discursos poéticos* (al-aqāwīl al-šiˁriyya) *se hace a partir de tres elementos: la música, el ritmo y la propia imitación. En ocasiones, cada uno de estos elementos se puede aparecer por separado, como la música de los salmos, el ritmo en el baile y la imitación en el discurso (quiero decir discursos imitativos amétricos). No obstante, en otras ocasiones, se pueden combinar estos tres elementos entre sí, como*

---

(59) Al-Šaqundī, *Risāla fī faḍl al-andalus wa-ahli-hā,* ed. Al-Munaŷŷid, Beirut, 1968, p. 52 (tr. español: *Elogio del islam español (Risāla fī faḍl al-Andalus),* tr. E. G. Gómez, Madrid, 1934) Emilio García Gómez traduce *ijrāŷ al-qarawī* como ‘otras especies de juegos de mano’, p. 107.

(60) Ibn Quzmān, *Diwān (Cancionero hispanoárabe),* ed. F. Corriente, El Cairo, al-Maŷlis al-Aˁlà li-l-Ṯaqāfa, 1995, p. 60.

(61) Ibn Quzmān, *El cancionero hispanoárabe,* ed. F. Corriente, Madrid, Ed. Nacional, 1984, p. 69.

(62) Sobre el análisis del zéjel n.º 12 de Ibn Quzmān, véase Monroe, J. T., “Prolegomena to the Study of Ibn Quzmān: The Poet as Jongleur”, *El Romancero Hoy: Historia, Comparatismo, Bibliografía Crítica,* ed. S. G. Armstead, A. S. Romeralo, D. Catalán, Madrid, Cátedra. 1979, 77-129. Moreh, S. *Live Theatre,* pp. 140-145. Oliver Asín, J., “En torno a un zéjel de Ibn Quzmān” en *Conferencias y apuntes inéditos,* ed. D. Oliver, Madrid, AECI, 1996, 281-295.

(63) Moreh, S., “The Meaning of the Term *Kharja* of the Arabic Andalusian *Muwaššah*”, en *Litterae Judaeorum in Terra Hispanica*. Ed. Y. Ben-Abou, Jerusalem, 1991, 134-144, pp. 140-42.

> *sucede en las* muwaššaḥāt *y* al-azŷāl*. Son los poemas que la gente de la península [al-Andalus] había inventado en esta lengua [árabe]*(64).

Ibn Rušd, en efecto, sostiene que la imitación en el discurso parece más eficaz con música y ritmo. Para una imitación más perfecta, se le podrían añadir gestos y toma de máscaras *(al-išārāt wa-l-ajḏ bi-l-wuŷūh).* Además, esta representación mímica no se realiza solo con gestos, sino también con tonos del discurso, tales como enunciación, interrogación, imperativo y desiderativo(65).
En el marco de estos ejemplos existe otra *ḥikāya* que nos ha llegado completa: *Ḥikāyat Abī l-Qāsim al-Bagdādī* [Historias de Abū l-Qāsim el bagdadí], escrita por Muḥammad b. Mujṭār al-Azdī alrededor de 400/1009-10(66).

La trama de esta *ḥikāya* gira en torno a Abū l-Qāsim, que entra en la casa de un notable que está celebrando una fiesta. El protagonista finge ser un devoto y lleva una prenda fastuosa conforme a su pretensión. Al encontrarse con los nobles invitados, recita el Corán y discute con los que se burlan de la muerte de Ḥusayn en Karbalā'. Abū l-Qāsim siguió discutiendo hasta que un asistente le animó a no tomárselo tan en serio, ya que todos bebían y fornicaban. Solo entonces empieza el acontecimiento teatral. Al conocer la identidad y profesión de los invitados, les empieza a insultar. Y cuando hablan de Bagdad, enumera su gastronomía, tradiciones, costumbres y diversiones, y además dice preferir Bagdad a Iṣfahān, de donde eran algunos de los invitados. Luego canta y baila hasta caerse rendido. Cuando se levanta de madrugada y escucha al almuédano, empieza a exhortar a los invitados para que se arrepientan. Vuelve a recitar versículos del Corán y versos de alabanza a Ḥusayn. Y se marcha.

El título *Ḥikāyat Abī l-Qāsim al-Bagdādī* indica que se trata de una obra que se desarrolla en Bagdad en el siglo X. El autor pretende burlarse de la piedad chiíta y describe la vida diaria en Bagdad. En el prólogo se resume el contenido de la *ḥikāya,* que trata de un bagdadí que convivió con el autor durante una temporada y de quien conoció la manera de expresarse y las costumbres del pueblo. Al-Azdī también nos informa en el prólogo de que, en un solo relato (*ṣūra*), presenta el tipo (*nawʿ*) de costumbres y morales de los

(64) Badawī (ed.), *Ibíd*., p. 203.
(65) *Ibíd.,* pp. 209, 234.
(66) Al-Azdī, Abū l-Muṭahhar, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim* (otra excelente edición atribuida a Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Risāla al-Bagdādiyya,* ed. ʿA. al-Šāliŷī, Beirut: Maṭbaʿat Dār al-Kutub, 1980. Sobre su atribución a al-Tawḥīdī, pp. 9-10).

bagdadíes y hace aparecer a distintas personas (*ašjāṣ*) que participan de él, formando así una sola unidad, de tal modo que no se diferencian salvo en sus grados. Este método va seguido de las palabras de al-Ŷāḥiẓ sobre el imitador (*al-ḥākiya*) mencionadas más arriba(67). El autor afirma que esta *ḥikāya* es para ser representada y necesita la atención de la audiencia(68), de ahí que defina su obra como *ḥadīṯ* 'historia', *samar* 'velada', *risāla* 'epístola', *jabar* 'historia' y *qiṣṣa* 'cuento', y llame la atención del público con los siguientes versos:

¡Oh Señor! Todas mis palabras son una velada.
Desocúpate para escuchar mi velada(69).

Existen varias evidencias en el texto que nos llevan a pensar que esta *ḥikāya* se compuso para ser recitada por uno o varios juglares, o por el propio autor, los cuales representan o recitan los distintos capítulos de la obra. En este sentido, Kowzan señala que los intérpretes utilizan con frecuencia la mímica, el gesto y el movimiento corporal, que se convierten en el elemento principal del relato, al mismo tiempo que afirma la importancia del texto escrito y la función del imitador:

El arte del recitador no se limita pues a la transformación oral de un texto (por "texto" entendemos una obra ya sea escrita o oral); los elementos expresivos que acompañan el proceso permiten considerar la recitación pública *como un género de* espectáculo. *Por otra parte, no se niega la denominación de espectáculo ni a una representación de una obra dramática con un solo personaje*(70).

Del mismo modo, Veltruský muestra la relación existente entre la literatura oral y la obra dramática, señala la *teatralidad* implícita en las narraciones orales y destaca los elementos teatrales que se centran en un único intérprete que representa todos los papeles, trazando los movimientos, los gestos del realizador y la voz variante de los diálogos:

(67) Al-Azdī, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim*, pp. 1-2.
(68) *Ibíd.*, pp. 2, 3, 4, 6.
(69) *Ibíd.*, 3.
(70) Kowzan, T., *Literatura y espectáculo*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 31-32.

> *En la realización escénica del drama se manifiesta la coexistencia de varios contextos por el hecho de que cada personaje está representado por un actor diferente. Esta circunstancia parece a primera vista lógica y necesaria por sus propios motivos técnicos, pero no es así: en vista de que las réplicas en el diálogo alternan de modo que en un momento dado habla solo un personaje, todos los personajes podrían ser fácilmente representados por un solo intérprete; y efectivamente tales formas de teatro existen. Las encontramos, por ejemplo, en la narración de cuentos de hadas en ciertos ambientes folklóricos: el narrador del cuento suele acompañar su relato con movimientos ilustrativos y durante el diálogo cambia de voz según la persona que está hablando. Al mismo tiempo, los gestos no se limitan a gestos caracterizados o de otro tipo*(71).

Primero, siguiendo el orden de la obra, determina con claridad la duración ficticia de la *ḥikāya* al modo del teatro clásico, dice el autor: “Es una historia que transcurre en un solo día, desde la mañana a la noche, o con la noche también incluida”(72). Además del tiempo señalado, el autor sitúa el acontecimiento teatral en un espacio preciso, el *marco privado* en el que se desarrolla la acción: “la casa de uno de los grandes”(73), se trata evidentemente de una sala grande que recuerda una escena *a la italiana*.
Segundo, el autor nos da a conocer al protagonista principal, al que llama *hombre imitador* o *mimo:*

> *El hombre imitado* (al-maḥkī) *era Abū l-Qāsim Aḥmad ibn ʿAlī al-Tamīmī al-Bagdādī, un anciano de barba blanca que relucía en su rostro rojizo, que parecía rezumar vino puro. Tenía los ojos como de cristal verde que se movían como en mercurio. Lleva un manto con capucha que le cubría parte del rostro*(74).

Abū l-Qāsim se caracteriza por atributos morales contradictorios:

(71) Veltruský, J., “El texto dramático como uno de los componentes del teatro”, en *Teoría del teatro*, Madrid, Taurus 1997, pp. 35-36.
(72) Al-Azdī, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim*, p. 2.
(73) *Ibíd.*, p. 5.
(74) *Ibíd.*, p. 3.

"Maleante, vociferador, gritón, parásito, alabador, calumniador, simpático, antipático, inteligente, tonto, sincero, falso, tertuliante nocturno y jugador de azar"(75). Además de eso: "Adoptó los comportamientos de los mimos afeminados *(al-majānīṯ)* y de los domadores de monos *(al-qarrādīn),* y estudió las artes de los astrólogos y de los juglares *(al-zarrāqīn wa-l-mušaˁbaḏīn)*"(76). Resumiendo, se trata del "lucero del tiempo, el equivalente al diablo, el que reúne las virtudes y los vicios, el que supera los límites, el que es perfecto en la bufonería *(al-hazl)* y la seriedad *(al-ŷadd),* y está lleno de buenos modales e hipocresías"(77).

Abū l-Qāsim aparece en escena cuando entra en casa de uno de los notables: "*Se hace* el humilde como uno de los devotos. Cuando ve un corrillo de notables, se pone a susurrar el Corán y les saluda con bendiciones coránicas"(78). La confirmación más clara de que *ḥikāya* significa "representación" o "mímica" aparece en el pasaje que describe a un tal Abū ˁAbd Allāh al-Marzubānī que "rueda por el suelo, se revuelca agitado, rebuzna, se quita la ropa y se muerde los dedos, da patadas y se abofetea miles de veces sin parar. Representa esta mímica *(jaraŷ fī l-ḥikāya)* como si fuera ˁAbd al-Razzāq, el loco de la puerta de al-Ṭāq"(79).

Tercero, el texto está lleno de *masjara* 'bufonadas', término que también designa al bufón en el mundo árabe y que inicialmente significaba "burla" o "risa". Según Dozy y Engelmann, el término *masjara* solo significó "bufón" a partir del siglo XII y pasó al español como *máscara*(80). Pero, de hecho, apareció en árabe con el sentido de bufón mucho antes, precisamente en esta obra:

> *Uno de los invitados dice: "Abū l-Qāsim, por favor, cuéntanos algunas anécdotas* (ḥikāyāt) *entretenidas, diviértenos con tus historias". Abū l-Qāsim responde: "Ah, ¿le gustan las burlas* (al-musājara), *señor? ¿Quiere burlarse de alguien* (taḍḥak ˁalay-hi)*? Así que le gusta la burla* (masjara). *¡No señor! Busque a otro de quien burlarse"*(81).

(75) *Ibíd.,* p. 3.
(76) *Ibíd.,* p. 4.
(77) *Ibíd.,* p. 146.
(78) *Ibíd.,* p. 5.
(79) *Ibíd.,* p. 78.
(80) Dozy, R. y Engelmann, W. H., *Glossaire,* p. 505.
(81) *Ibíd.,* p. 71.

Abū l-Qāsim pide a los invitados que “se junten, se abracen y hagan un círculo *(dāʾira)*”[82], y canta “hoy es el día de mi bufonada *(muŷūn)* // y mi baile y mi juego *(laʿib)*”[83], y llama a uno de los invitados “nuestro señor, el mimo *(al-mumayyis)*”[84].

Cuarto, conviene señalar que la forma del texto que sustenta la *acción teatral* no ha de ser necesariamente un diálogo. En efecto, todo texto medieval permite a menudo una gran libertad a sus escenificadores, de tal modo que podía ser un monólogo, un diálogo o incluso una representación mímica, según las condiciones del momento y el lugar. El texto de la *ḥikāya* consiste en un *diálogo* continuo entre Abū l-Qāsim y los invitados de la fiesta, aunque el protagonista lleva a cabo la mayor parte del discurso. En este sentido, la *acción narrada* se centra en Abū l-Qāsim, que se acerca a los invitados o tiene auxiliares (la percusión, el laúd, el cantante…)[85] con los que puede crear un diálogo: “En el curso del diálogo *(al-muḥāwara)*, alguien le dice: «¿Oh Abū l-Qāsim, sabes nadar?». Le contesta: «¡Qué tonto eres!.... Por Dios, yo nado mejor que una rana»”.[86]

Ḥikāyat Abī l-Qāsim utiliza una técnica de representación frecuente en los textos medievales que consiste en la improvisación. Cuando Abū l-Qāsim, al principio de la obra, pregunta al anfitrión sobre el nombre de los invitados, este responde: “Por ejemplo *(maṯalan)*, este es un virtuoso literato conocido como *Abū Bašr*”[87]. Más adelante, cuando le sirven la comida, el texto dice: “Carne a la vinagreta, por ejemplo”[88]. El autor da mucha libertad para variar las frases. Estamos ante un caso parecido a la *commedia dell’ arte*, en la que el juglar conoce las líneas generales de la trama, pero tiene libertad para improvisar dentro de ese esquema.

Ḥikāyat Abī l-Qāsim incorpora *monólogos dramáticos* cuyo rasgo común es el *fanfarrón* charlatán, de ahí que el protagonista se defina de este modo: “¡Ay de ti!, ten cuidado conmigo. Yo soy las olas turbulentas, la cerradura inquebrantable, el fuego, el maleante, el molino que gira, he caminado dos

---

(82) *Ibíd.,* p. 132.
(83) *Ibíd.,* p. 134.
(84) *Ibíd.,* p. 16.
(85) *Ibíd.,* p. 115.
(86) *Ibíd.,* p. 107.
(87) *Ibíd.,* p. 6.
(88) *Ibíd.,* p. 100.

semanas sin cabeza, soy quien ha inventado la picardía *(al-šaṭāra)* y ha clasificado la maledicencia *(al-ʿiyāra)*"(89). La importancia de este monólogo y otros parecidos reside en que han servido como modelo, no solo para los juglares, sino también para los titiriteros del teatro de sombras. Ibn Daniyāl (m. 710/1310-11), en *Ṭayf al-Jayāl* [Sombra de la Fantasía], cita palabras textuales de *Ḥikāyat Abī l-Qāsim* para describir a su protagonista al-Amīr Wiṣāl(90).

Abū l-Qāsim también utiliza un recurso parecido a los *sermones bufos*, monólogos libres basados en versículos del Corán y dichos del Profeta que parodian una prédica seria:

> *Si yo os doy algo, aceptadlo. Y, si os prohíbo algo, absteneos* (alusión a Q 59:7). *Obedeced mis palabras, pues soy quien aconseja a mí mismo y a la comunidad. El que tenga dinero que se aproveche de gastarlo antes de que le asaltara alguna desgracia o muriese dejando el dinero a un heredero que no le implorara misericordia. Y que el pobre pida prestado y se endeude sin preocuparse por sus numerosos acreedores y demandantes* (alusión a Q 4:6)(91).

Por último, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim* demuestra que el autor posee cierta *noción de teatro*, algo bastante extraño en el Medievo musulmán. Veamos en qué consiste este teatro.

Aunque la obra presenta un tiempo, un espacio y una acción propios del teatro clásico, no basta para calificarla como teatro, porque en el teatro resulta esencial la inversión simbólica que lleva al hombre a representar al otro, al actor a representar el personaje. En cambio, el papel que debe asumir el juglar en este espectáculo no es más que una variación del rol que desempeña en su vida cotidiana. No hay sentidos ulteriores *detrás* de la acción del Abū l-Qāsim, sino burla y risa mediante la fantasía gestual y el dominio del arte de la comunicación; el espectáculo consiste precisamente en eso. Incluso cuando Abū l-Qāsim cuenta historias, recita diálogos o discute, no asume el personaje sino que, como mucho, lo imita; está siempre fuera del personaje, sin fundirse con él. Abū l-Qāsim carece de esta identificación con el personaje que caracteriza al

---

(89) *Ibíd.*, p. 137.
(90) *Ibíd.*, p. 3; *Three shadow plays*, ed. P. Khale, London 1992, pp. 6-7.
(91) Al-Azdī, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim*, pp. 18-9.

teatro clásico y, sin embargo, *depende completamente del narrador*. Después de describir las características del protagonista, el narrador de *Ḥikāyat Abī l-Qāsim* se dirige al espectador: “Escucha ahora sus historias (*ajbār*)”[92]. El narrador dirige siempre a Abū l-Qāsim, que se limita a representar las palabras, los sentimientos y las reacciones con los que el narrador desarrolla la *Ḥikāya*. De ahí que las actividades de Abū l-Qāsim estén marcadas por verbos en tercera persona a lo largo de toda la obra: *dice, recita, canta, se burla*, etc.

Según las *teorías del género cómico*, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim al-Bagdādī* representaría la forma más madura y vivaz de este género: *la farsa*, entretenimiento burlesco que no procura edificar ni instruir, sino únicamente hacer reír. Toma sus temas de la vida cotidiana y sus personajes no son individuos sino tipos o *nawʿ*, tal como define al-Azdī a sus personajes.

Aunque el texto es bastante largo para una farsa, incluye algunos episodios que pueden representarse de forma autónoma como, por ejemplo, el episodio del ajedrez, el de la mujer que Abū l-Qāsim piropea, el del imberbe que enamora al protagonista, etc.[93]. Además, al igual que la farsa, el texto desarrolla situaciones alrededor de la autoridad religiosa, las funciones naturales: comer, beber, defecar y, especialmente, copular, las malformaciones físicas e intelectuales o la astucia, como muestra este ejemplo en el que Abū l-Qāsim se burla de uno de los invitados, un literato: “Leyó *El libro del retraso del conocimiento* y *El libro del olvido de las ciencias* y estudió *La suma del decrecimiento de la comprensión*”[94].

No se puede estudiar el género de la *ḥikāya* sin aludir al desarrollo de otro género escrito en un árabe muy retórico y sofisticado: la *maqāma*, asentado por Badīʿ al-Zamān al-Hamaḏānī (m. 398/1007)[95]. Comparte con la *ḥikāya* varias características, como los diálogos y la estructura. Son anécdotas cortas de tipo picaresco escritas en prosa rimada y en primera persona. Contiene un elemento narrativo que se caracteriza por la sorpresa o la diversión y se desarrolla en tiempo presente, trata de situaciones cotidianas. En cada *maqāma* hay un narrador (*rāwī*) llamado *ʿĪsà ibn Hišām* y un héroe llamado *Abū l-Fatḥ al-*

(92) Al-Azdī, *Ḥikāyat Abū al-Qāsim*, p. 4.
(93) *Ibíd.*, pp. 93-99, 126-8, 129-135.
(94) *Ibíd.*, p. 7.
(95) *Maqāmāt Abū l-Faḍl Badīʿ al-Zamān al-Hamaḏānī.* ed. y comt. M. M. al-Rifāʿī, El Cairo, 1974 (*Venturas y desventuras del pícaro Abū al-Fatḥ al-Iskandarī: Maqāmāt*, tr. Serafín Fanjul, Madrid, Alianza Editorial, 1988).

Iskandarī que se disfraza de mendigo e intenta ganarse la vida con su astucia y habilidad retórica. Cada *maqāma* es un episodio independiente donde el único vínculo entre el narrador y el héroe itinerante es su encuentro accidental. No hay desarrollo de la trama ni evolución de los personajes. Casi todas las *maqāmāt* empiezan con la misma oración: “ˁĪsà ibn Hišām nos contó…”, marcando así, en forma de *parodia,* la inversión del *ḥadīṯ* ‘tradición del Profeta’ desde la misma cadena de transmisión. Si la autenticidad del *ḥadīṯ* se debe a la reputación de todos y cada uno de los transmisores, en las *maqāmāt* un sospechoso maestro (el pícaro al-Iskandarī) instruye a un no menos sospechoso discípulo (ˁĪsà ibn Hišām)(96).

En el prólogo de *Ḥikāyat Abī l-Qāsim*, el autor señala que la obra está inspirada en algunas *maqāmāt* a las que asistió(97), hecho que confirma la tesis de ˁAbd al-Ḥamīd Yūnis, que sostiene que este género se remonta a la época preislámica porque *maqāma* deriva de *qiyām* ‘estar de pie’, como esclarece también esta cita: “En cuyas asambleas de nobles // se alternan palabras y hechos”(98). Según Yūnis, la *maqāma* consiste en un solo episodio representado por un solo juglar(99).

En cualquier caso, a pesar de las habilidades que Abū l-Fatḥ al-Iskandarī utiliza para desarrollar sus *maqāmāt:* el cuento, la fábula e incluso la dramatización con varios personajes a los que llegar a representar, no se identifica nunca con la historia. El protagonista, al igual que Abū l-Qāsim, no trasciende la acción que realiza, el pícaro no se convierte en los personajes que representa, se limita a darlos a conocer.

Aunque tanto las *maqāmāt* como la *Ḥikāyat Abī l-Qāsim* estén escritas, no presentan problema en cuanto a la puesta en escena del texto. Para los autores de ambos géneros no existe un problema de escenificación, sino de comunicación, que se centra ante todo en la relación con el público y, por tanto, en las técnicas comunicativas: los gestos y las palabras.

Antes de concluir citaré una prédica medieval sobre las buenas maneras de los musulmanes y trataré las técnicas de su puesta en escena. Esta pieza de *al-ˁIqd*

(96) Monroe, J., *The Art of Badīˁ Az-Zamān al-Ḥamadhānī as Picaresque Narrative,* Beirut, American University of Beirut, 1983, p. 20.
(97) Al-Azdī, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim,* p. 1.
(98) Ḍayf, Š., *al-ˁAṣr al-ŷāhilī,* El Cairo, Dār al-Maˁārif, 1990, p. 59.
(99) Yūnis, ˁA., Ḥ, *Jāyāl al-ẓill,* El Cairo, al-Hayˀa al-Miṣriyya al-ˁĀmma li-Quṣūr al-Ṯaqāfa, 1997, pp. 63-64.

al-farīd [Collar único] de Ibn ˁAbd Rabbi-hī (m. 328/940), se remonta a la época del califa al-Mahdī (158-69/775-85) y narra lo siguiente:

> *Al-ˁUtabī dijo: «Escuché a Abū ˁAbd al-Raḥmān Bišr decir que, durante el reinado de al-Mahdī, hubo un sufí* (ṣūfī) *inteligente, estudioso y temeroso de Allāh que se hacía el tonto* (taḥammaq) *para encontrar un modo de cumplir el bien y prohibir el mal. Solía montar un junco* [actuar] *dos días a la semana, el lunes y el jueves. Estos días, los maestros dejaban libres a sus alumnos para que pudieran visitar al sufí. Le acompañaban* (yajruŷ) *hombres, mujeres y niños, subía a una colina y gritaba: "¿Qué han hecho los profetas y los mensajeros? ¿Acaso no están en el cielo más elevado?", a lo que el público respondía que sí. Luego decía: "Traed a Abū Bakr al-Siddīq", y sentaban a un joven delante de él. El sufí decía: "Qué Allāh te recompense por tu comportamiento con los súbditos. Has actuado justa y equitativamente. Has sucedido a Muḥammad. Has unido la religión después de la disputa y te has inclinado por la unión más fuerte y la verdad más sincera. Llevadle al cielo más elevado". "Traed a ˁUmar", y sentaban a otro joven delante de él. Decía: "Qué Allāh te recompense por los servicios que prestaste al islam, Abū Ḥafṣ. Has conquistado las ciudades, aumentado el botín, seguido el camino de los piadosos, actuado bien con los súbditos y distribuido los bienes justamente. Llevadle al cielo más elevado, junto a Abū Bakr". "Traed a ˁUṯmān", y traían a un joven que sentaban delante de él. "Has mezclado buenas y malas obras en estos seis años, pero el Altísimo dijo: 'Mezclaron obras rectas y otras incorrectas. Ojalá Allāh les perdone'* (Corán 9:103). *Quizás Allāh te perdone. Llevadle con sus dos amigos al cielo más elevado". "Traed a ˁAlī ibn Abī Ṭālib", y sentaban a un joven delante de él. "Qué Allāh te recompense por tus servicios a la comunidad musulmana, Abū l-Ḥasan, pues eres el albacea y el íntimo del Profeta. Has extendido la justicia y renunciado a la vida mundana, te apartaste del botín en vez de luchar por él con uñas y dientes. Eres el padre de la progenie bendita y el marido de la mujer pura. Llevadle a lo más alto del paraíso". "Traed a Muˁāwiya", y sentaban a un joven delante de él. "Eres el asesino de ˁĀmmār ibn Yāsir, Juzayma ibn Ṯābit Ḏū l-Šahādatayn y Ḥuŷr ibn al-Adbar al-Kindī, cuyo rostro estaba consumido por la adoración. Eres el que ha convertido el califato en monarquía, el que se apoderó del botín, el que juzgó a su antojo y pidió ayuda a los transgresores. Fuiste el primero*

en cambiar la tradición del Profeta, en violar sus leyes y practicar la tiranía. Llevadle con los transgresores". "Traed a Yazīd", y sentaban a un joven delante de él. "Oh malhechor, tú mataste a la gente de Ḥarra y dejaste Medina sin defensa durante tres días, violando así el santuario del Profeta. Diste cobijo a los impíos y por eso mereciste la maldición del Profeta. Recitaste este verso pagano: 'Quisiera que mis antepasados hubiesen visto el miedo de Jazraŷ en Badr cuando cayeron las flechas'. Mataste a Ḥusayn y te llevaste a las hijas del Profeta cautivas en las jorobas de los camellos. Llevadle al infierno más bajo". El sufí seguía nombrando a un gobernante tras otro hasta llegar a ʿUmar ibn ʿAbd l-ʿAzīz y decía: "Traed a ʿUmar", y llevaban a un joven que sentaban delante de él. "Que Allāh te recompense por los servicios que prestaste al islam, has resucitado la justicia y ablandado los corazones que no tenían misericordia. Gracias a ti se ha restaurado el pilar de la fe tras la disensión y la hipocresía. Permitid que se una a los justos". Después enumeraba a los sucesivos califas hasta llegar a la dinastía abbasí y guardaba silencio. Le decían: "Este es Abū l-ʿAbbās, el príncipe de los creyentes". El sufí contestaba: "Hemos llegado a los Banū Hāšim; juzgadles de manera colectiva y echadles a todos al infierno"»(100).

Ibn ʿAbd Rabbi-hī cita este texto en el capítulo titulado "*Kitāb al-ŷumāna al-ṯāniya fī l-mutanabbiʾīn wa-l-mamrūrīn wa-l-bujalāʾ wa-l-ṭufayliyyīn*" [Libro de la segunda perla sobre los adivinos, alocados, tacaños y parásitos], ya que su protagonista: el sufí, se hace pasar por tonto para predicar y llamar la atención del público a su realidad histórica, y lo hace como un mandato divino. Su pieza teatral es completamente islámica, tanto en su objetivo: ordenar el bien y prohibir el mal, como en su materia: un repaso a la historia de los primeros califas del islam. En términos teatrales, pertenece al género de la *moralidad*, con clara finalidad didáctica y moral, que a menudo recurre a la alegoría y a personajes abstractos y, en ocasiones, a personajes humanos bien definidos.

La historia se desarrolla casi enteramente a través del *monólogo* y tiene muy poca acción. Además del propio sufí, el resto de las participantes eran jóvenes

(100) Ibn ʿAbd Rabbi-hī, *ʿIqd al-farīd*, ed. A. Amīn, I. al-Abyārī y ʿA. S. Hārūn, El Cairo, Laŷnat al-Taʾlīf wa-l-Tarŷama wa-l-Našr, 1949, IV, pp. 152-153. Para consultar otra historia de un sufí predicador, véase Al-Azdī, *Ḥikāyat Abī l-Qāsim*, p. 84.

cuyo papel se limitaba a estar delante del protagonista, aunque el público participaba al menos al atender a las peticiones del sufí. Como señala Allegri, la voz de la Divinidad ha conquistado los espacios físico (montes), social (público) y técnico (habilidades comunicativas), recuperando esos espacios, que hasta entonces pertenecían a los juglares, para llegar al mayor público posible. Conviene señalar también el *tiempo:* la representación tenía lugar dos días a la semana, los lunes y los jueves, y el *utillaje:* un símbolo (junco) que el personaje utilizaba para indicar el comienzo de la actuación. Por otra parte, el sufí pretende trascender la realidad circundante y situarse en el nivel de la ficción del rito. Su definición del *tonto* permite al protagonista anular su personalidad e identificarse con el personaje que representa, alcanzando una dimensión sobrehumana, en este caso, el Juez del juicio final.

Respecto a la organización espacial y escénica en la colina, el espectáculo del sufí asume el conocido como *espacio hallado* y durante la representación se aísla de la realidad que le rodea, aceptando los componentes de este espacio sin pretender transformarlos.

En este sentido, hay que destacar que los sufíes aprovechan la teatralidad juglaresca y la ponen a su servicio. Al-Gazālī (m. 505/1111), Ibn ˁArabī (m. 638/1240) y al-Šuštarī (m. 668/1270), entre otros(101), transmiten a través de las técnicas del teatro de sombras (*jayāl al-ẓill*) unas enseñanzas sobre su doctrina. Citaré solo un ejemplo de Ibn ˁArabī que me parece significativo:

> *A quien le gusta saber la realidad de lo mencionado antes, debería considerar el juego del visillo* (jayāl al-sitāra), *sus imágenes* (ṣuwar), *y quien habla por estas imágenes, desde la perspectiva de los niños, que están a una distancia del visillo proyectado, fijado entre ellos y el presentador de los caracteres* (al-lāˁib bi-tilk al-ašjāṣ) *que habla por estos. Lo mismo se aplica a las imágenes en este mundo. La mayoría de la gente se parece a los niños de quien hemos aludido; ¿cómo deberían saber de donde viene la voz? Los niños en esta reunión están felices y contentos; los desatentos lo toman como diversión y juego* (lahwan wa-liˁban), *mientras*

(101) Referencias al teatro de sombras en la literatura sufí, véase al-Gazālī, *Iḥyāˀ ˁulūm al-dīn*, El Cairo, Būlāq, 1862, IV, p. 122; *Poesía estrófica (cejeles y/o muwaššaḥāt) atribuida al místico granadino aš-Šuštarī (siglo* XIII *d. c.)*, ed. y tr. F. Corriente, Madrid, 1988, pp. 233-234, n.º 29.

los perspicaces lo consideran como lección y saben que Dios lo ha presentado sólo como parábola. Así pues, el primer personaje (šajṣ) *que aparece se llama el declarador* (al-waṣṣāf)(102)*. Pronuncia un discurso en el que alaba y glorifica a Dios, y luego habla sobre toda clase de imágenes que serán representadas después por detrás del visillo. Entonces, dice a la audiencia que Dios ha producido [este juego de la sombras] como parábola para Sus siervos a modo de consideración, a fin de que sepan que la relación de este mundo con Dios se asemeja a estas imágenes con aquel que las mueve* (muḥarrik). *En efecto, el visillo* (sitāra) *es el telón* (ḥiŷāb) *que vela el secreto del destino bien elaborado de Sus criaturas. A pesar de todo eso, los desatentos lo consideran diversión y juego, conforme a las palabras de Dios: "Que tomaron su religión a distracción y juego"* [Q 7:51]. *Entonces, el declarador* (al-waṣṣāf) *desaparece. Él corresponde al primer ser humano creado, Adán. Cuando desaparece, se oculta con su Señor por detrás del visillo de Su secreto divino*(103)*.*

Conclusión

El objetivo de este trabajo era hacer un recorrido por algunas de las manifestaciones espectaculares en el Medioevo musulmán y analizar el hecho teatral: textos, contenidos del discurso dramático, organización, recepción del espectáculo, estructuración espacial, habilidad interpretativa, etc. Mi intención no era tanto rastrear cronológicamente los términos de la espectacularidad como comprender sus manifestaciones y conceptualizarlas siguiendo la metodología de los estudiosos del teatro medieval.

A la luz de mi estudio, no puedo quedarme solo con la opinión de algunos críticos cuando afirman que la escasez de producción teatral se debió sobre todo a que la cultura arabo-islámica en general, y la literatura clásica en particular, era una cultura de alfaquíes, quienes consideraban el espectáculo como *sujf* (tontería), *muŷūn* (impudencia) y, a veces, *ŷunūn* (locura).

El caso de los comentaristas de la *Poética* de Aristóteles es una clara prueba de que la teatralidad estaba viva en la cultura musulmana, sobre todo, la

(102) Es llamado también trujamán, intérprete. Así aparece en el episodio del retablo de Maese Pedro, véase Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha,* ed. Instituto de Cervantes, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2005, I, segunda parte, capítulo 25, p. 923.

(103) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, III, p. 68.

Paráfrasis de Ibn Sīna, con su terminología y técnicas de representación.

Aunque otros autores no han sabido distinguir espectacularidad de teatralidad en la cultura arabo-islámica, he aplicado una metodología que me ha permitido encontrar rasgos de espectacularidad, que no de teatro, en la rica y viva tradición popular de las *ḥikāyāt*, especialmente la *Ḥikāyat Abī l-Qāsim*, así como en la más culta manifestación de las *maqāmāt.* Si bien son textos escritos, al autor no le preocupa en ningún momento la puesta en escena, sino el acto comunicativo, por lo que no se vale de personajes plenamente desarrollados, sino de tipos estereotipados como el fanfarrón o el charlatán.

EL RENACIMIENTO DE LA LITERATURA MODERNA EN LIBIA (LA POESÍA, LA NARRATIVA, EL TEATRO)

Khaled Omran **AL-ZAWAM***
Universidad de Alicante

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 187-219

Resumen: El presente artículo se centra en una parte de la literatura árabe, concretamente la libia y su renacimiento en el siglo XX. Se hace un recorrido histórico desde finales del XIX hasta la actualidad y se abordan tres géneros: la poesía, la narrativa y el teatro, considerando sus protagonistas y las obras más destacadas en cada faceta y circunstancia. Con frecuencia, se ha venido analizando la literatura árabe como una entidad única, aunque en los últimos años se observa mayor interés por la de cada uno de los países árabes y no desde la perspectiva de un modelo único panarábigo. Estudiar, pues, la literatura de cada una de las regiones va a propiciar la comprensión del conjunto en su sentido amplio, pues el hecho de analizar las literaturas árabes por separado proporciona un enriquecimiento de enfoques y perspectivas y un mayor conocimiento sobre el mundo árabe y su diversidad cultural

Palabras clave: Literatura árabe moderna. Libia. Poesía. Narrativa. Teatro.

Abstract: The next article is focused in a part of the Arabic Literature, specifically the Libyan and its renaissance in the 20th century. Three genders will be tackled: poetry, narrative and theatre, through an historical review from the last 19th century up to the present, considering its protagonists and significant works in every facet and circumstance. Frequently, the Arabic literature has been analyzed as a whole, but in the last few years it is becoming more interesting to study the literature of every country by separate and not as a unique model. Studying the literature by regions conduce to conform the main parts of the whole territory in a most completely way, which represents many

* khaled.om@ua.es

advantages and enrichment over comprehension and knowledge about the Arab World and its cultural diversity

Key words: Modern Arabic Literature. Libya. Poetry. Narrative. Theatre.

ملخص البحث: يركز هذا المقال على دراسة الأدب العربي، وبالأخص الأدب الليبي ونهضته في القرن العشرين. ويتم تناول ثلاثة أجناس أدبية هي: الشعر، الرواية والمسرح، ضمن صيرورة زمنية ممتدة من نهاية القرن التاسع عشر حتى اليوم، مع اهتمام بأعلام هذا الأدب، والأعمال البارزة فيه، وذلك ضمن وعي بظروف إنتاجها وبمظاهرها.

ويمكن القول إنه كثيرا ما تم تحليل الأدب العربي في وحدته. لكن تم التغاضي عن ذلك في السنوات الأخيرة؛ إذ أصبحت دراسة أدب كل إقليم بشكل منفصل أمرا مثيرا للاهتمام، مع عدم اتخاذ نموذج وحيد لكل أشكال الأدب العربي. لذلك؛ فدراسة أدب كل إقليم من الأقاليم العربية سوف يقود إلى فهم أشمل لكل الأدب العربي، وسيغني طرق تناول هذا الأدب ووجهات النظر حوله، كما أنه سيوفر فهما ومعرفة بالعالم العربي في تنوعه الثقافي.

كلمات مفاتيح: الأدب العربي الحديث. ليبيا. الشعر. الرواية. المسرحية.

0. Inicio de la literatura árabe libia moderna.

Numerosos estudiosos y escritores, tanto árabes como libios, que se han dedicado –y siguen haciéndolo– al estudio de la literatura libia, coinciden en afirmar que el comienzo del renacimiento moderno de ésta se dió a partir de la colonización italiana del país (1911-1945)(1). Otros, sin embargo, afirman que sus inicios se remontan a la época del Imperio Otomano, durante y, sobre todo, después del gobierno de la familia Karamanli (1714-1835:

> "El movimiento de la literatura y sobretodo el moderno vino registrándose desde el segundo mandato otomano, es decir, después de la caída del poder

(1) Nos referimos a estudiosos libios como Aḥmad ʿAṭiyya en su obra الأدب الليبي الحديث ("La literatura libia moderna"). Además destaca Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Jafāŷa, investigador del mundo árabe –concretamente de Egipto–, que se considera el primer árabe que se dedicó a la literatura libia y la abordó pormenorizadamente en su famosa obra قصة الأدب في ليبيا العربية. (*Historia de la literatura en la Libia árabe*). Véase Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Jafāŷa (1992:244): "*ciertamente el despertar de la literatura libia moderna a la realidad y su eficacia coincidió con el comienzo de la lucha contra la ocupación italiana del país en 1911...*".

de la familia Karamanli”.[(2)]

Por otra parte, el primer escritor árabe que se preocupó por examinar detenidamente la literatura libia, afirma que el principio de su resurgimiento coincide paralelamente con el establecimiento del Estado de los Sanūsī (1951-1969)[(3)].

Según la segunda opinión, durante el siglo XIX se suscitó una costumbre social que motivaba a la gente a congregarse en salones privados para tratar acerca de temas culturales y literarios. Con el paso del tiempo dichas reuniones se convirtieron en veladas nocturnas, mayormente entre las clases media y alta de la sociedad, llegando a recibir un cierto carácter de oficialidad. A consecuencia de esto hubo una mayor organización e inclusión de otras actividades, que, de este modo, fueron adquiriendo un nombre propio y comenzaron a conocerse con el nombre de *dīwān*[(4)]. En ellas se desarrollaban certámenes, presentaciones culturales, tertulias, etc., y, además de ser una forma de entretenimiento, fueron un buen medio para llevar a cabo un registro de las conversaciones entre los poetas, literatos, escritores y quienes de forma habitual se interesaban por la literatura.

Tras la aparición de los *dīwān* públicos, concretamente en 1866, salió a la luz el primer periódico bajo el nombre de طرابلس الغرب *Ṭarābulus al-Ġarb* (*Trípoli Occidental*), fundado por orden del sultán otomano ˁAbd al-ˁAzīz II (1861 - 1876) y publicado en dos lenguas: árabe y turco. En esta misma época se constituyeron imprentas y editoriales en Libia. Tras éste, en 1897, aš-Šayj Muḥammad al-Būṣīrī crea un segundo periódico titulado الترقي *at-Taraqqī* (*El Progreso*). El año 1908 quedó marcado históricamente por la declaración de la Constitución[(5)] y se multiplicaron las ediciones de libros y la prensa. La lectura

(2) Rāmiz an-Nuwayṣirī (2007).

(3) Muḥammad ˁAbd al-Munˁim Jafāŷa (1992:201-202).

(4) La palabra *dīwān* es de origen persa, significaba en principio “pergamino”, introducida y registrada en la lengua árabe mucho antes del surgimiento del Islam. Con la expansión del Islam tomó otros significados: libro de poesía, administraciones políticas y civiles, registros administrativos, políticos, judiciales, sociales etc. Para más información véase: Ibn Manẓūr (1999:4:452). *Cfr*. Julio Cortés (1996:377).

(5) [Esta Constitución otomana de 1908, llamada *al-mašrūṭiyya* (tr. *meşrutiyet*), logró un cierto grado de autonomía para Libia, obtenido mediante pactos entre la sociedad libia, el partido “Comité de la Unión y el Progreso” (*Ittihad ve Terakki Cemiyeti*) de los Jóvenes Turcos y el gobierno otomano]. Pero no tuvo vida ya que en 1911 Italia declara la ocupación y

ocupó un interés social, ya que se divulgaba la poesía, las noticias, los cuentos, etc. De modo que entre los años 1853 y 1918 se difunde en Libia por primera vez el primer diván o colección de poesía libia del poeta Muṣṭafà ibn Zakariyā (1860-1908). Años después se edita el segundo, escrito por ʿAbd Allāh al-Bārūnī, y más tarde el tercero, que fue compuesto por Sulaymān al-Bārunī(6) (1870-1940).

Como hemos dicho anteriormente, una parte de los estudiosos afirman que el inicio de la literatura libia data de 1911, ya que para estos autores es el año del cambio político en este país, así como de los primeros movimientos culturales. En esta fecha empezó la guerra, la colonización, la retirada de los otomanos y la resistencia. Las noticias de esta contienda, sus hazañas y relatos derivados recorrían todo el país. De ese modo se generó una suerte de prensa oral que recogía las noticias y las contaba en forma de narrativa, de poesía, de cuentística popular, etc. Los movimientos de la resistencia nacional comenzaron la lucha y los poetas, narradores breves u otros artistas contribuían con sus escritos a respaldarles. El apoyo literario ha quedado bien reflejado en la poesía con obras de contenido épico y elegías en esta etapa. Al mismo tiempo se manifiesta la narrativa, que recoge y describe la vida en tiempos de guerra, así como la poesía lírica inspirada en el sueño de la independencia y la libertad.

Así transcurrieron las décadas de los años veinte, treinta y cuarenta, dejando el mayor legado literario en Libia. Éste se caracteriza por la abundancia de la poesía inspirada, como hemos dicho, en la lucha y en la emancipación, cuyo objetivo siempre ha sido apoyar directa e indirectamente los movimientos de la resistencia nacional. Entre los poetas más destacados está al-Qāḍī Aḥmad aš-Šarīf, (1872-1959), un autor considerado *mujaḍram* "مخضرم", esto es, que vivió varios procesos históricos relevantes: el Imperio Otomano, la colonización italiana, la Primera y la Segunda Guerras Mundiales, el protectorado inglés, la ocupación francesa del sur de Libia, la independencia y finalmente la monarquía

---

reclamación de Libia como el cuarto litoral de Italia. Para más información véase: الظروف الدولية المحيطة إبان الاحتلال الإيطالي ("las circunstancias internacionales que rodeaban Libia durante el inicio de la ocupación italiana") en www.panoramalibya.com (2008).

(6) Los estudiosos sostienen dos opiniones respecto a los libros editados en Egipto, la primera que la mayoría de las editoriales han sido simples y hechas para periódicos y no para la edición de libros y la segunda opinión es que el hecho de editar en Egipto otorgaba un gran prestigio y valor tanto a la obra como su autor ya que Egipto se consideraba la referencia y la fuente del conocimiento y el centro cultural árabe de aquel entonces.

sanūsī. Este autor escribió un poema que se repite en Libia aún en la actualidad y que manifiesta de forma lírica lo siguiente:

ولم نرض أن نعرف الضيم فينا   رضينا بحتف النفوس رضينا
ولا نتقي الشر بل يتقينا......ولم نرض بالعيش إلا عزيزا
Hemos aceptado sacrificar las almas de buen grado
y no aceptamos la injusticia entre nosotros.
No aceptamos la vida más que honrados,
no tememos al mal sino que él nos teme.

Otro poeta de la misma época que despunta en este género lírico por sus sobresalientes composiciones es Aḥmad Rafīk al-Mahdāwī (1898-1961). Recibió su educación en Estambul, viajó por sus territorios y se instaló durante décadas en Egipto, siendo ampliamente conocido en el Mundo Árabe.
Otro autor es Ibrāhīm al-ˀUṣṭà, (1907-1950) cuyos versos reflejan la situación del momento, la motivación del pueblo y el cambio de la lucha armada a la discursiva. Podemos observar esta percepción en el siguiente fragmento:

قيل صمتا فقلت: لست بميت   إنما الصمت ميزة للجماد
إن معنى الحياة قول وفعل   وهي رمز مقدس للجهاد
Dicen: "¡Silencio!" Repliqué: "No estoy muerto,
ya que el silencio distingue a las rocas".
Ciertamente el significado de la vida es la acción.
Ésta es el símbolo sagrado de la lucha.

En la década de los años treinta se registraron los primeros inicios de la narrativa escrita en Libia, en forma de novela corta, protagonizados por escritores como Wahbī al-Būrī (1916) o Yūsuf al-Quwayrī (1930). En los sesenta y setenta se funda oficialmente el teatro en este país y nace una nueva generación de autores que se dedicarán a la literatura en todos sus aspectos. A continuación abordaremos los tres géneros de la literatura en Libia contemporánea: la poesía, la narrativa y el teatro.

1. La poesía.

En la cultura árabe ya desde época preislámica siempre se ha repetido el famoso dicho الشعر العرب ديوان, “la poesía es el acervo de los árabes”, aunque realmente desde el punto de vista literario existen más géneros de esta índole. Sin embargo, siempre –y sobre todo históricamente– la poesía dominaba el espacio de la literatura árabe, por la razón de que esta sociedad mantuvo la tradición de la literatura oral al considerarla la más eficaz para sensibilizar a la comunidad árabe alegando un tema u otro.

Tradicionalmente, el género lírico en Libia destaca por su caracterización de la transmisión oral poética, ya que recitar poesía oral públicamente se considera un acto social y cultural y forma parte importante de la vida cotidiana otorgando al poeta un rango de respeto dentro de la sociedad libia(7). El inicio de la recopilación de la poética oral en este país se registra con la edición del primer diván de la poesía libia de Ibn Zakāriya en 1892. Como hemos aludido en líneas precedentes, este poeta aprovechó su educación en las mejores escuelas del Oriente y reflejó sus conocimientos a la hora de describir la cultura y la vida literaria en su sociedad natal de Libia. Por otro lado, mezcló la erudición otomana, la egipcia y la libanesa con la libia. Sus producciones poéticas trataron la sátira, la elegía, la épica, el elogio, la lírica y la crítica social. Es más, se le considera como el autor por excelencia de gran inspiración literaria y de enorme conocimiento de su ambiente y del mundo árabe e islámico. Estas características consiguen que, más adelante, deje su influencia en la nueva generación de poetas y escritores libios, al igual que sus composiciones, las cuales se ocupan del antes y el después de las Guerras Mundiales(8).

Aún así la poesía oral siguió gozando de un lugar destacado en la vida de los libios, y arraigó como nunca en el periodo de la ocupación. Asimismo, dicha poesía y literatura oral se transformaron en una forma de impartir la educación a partir de la anulación del sistema de enseñanza árabe y otomano por parte de la ocupación italiana sustituyéndolo por su propio modelo pedagógico italiano. En la poética oral y popular se cuentan los sucesos de la vida diaria y el adiestramiento infantil, y se convirtió incluso en el diario de la sociedad, tanto al nivel individual como global. Esta función que ocupó la lírica oral en Libia se

(7) Aḥmad ʿAṭiyya (1973:25).
(8) Aṭ-Ṭāhir Ibn ʿArīfa (1979:41).

acerca en algunos aspectos a la función de la jota o la copla en la tradición española(9).

Aparte de la nueva generación de poetas de transmisión oral nace otra nueva poética protagonizada por una clase de autores que disponen de estudios académicos, de nivel cultural más alto y amplio conocimiento del mundo que les rodea. Este conjunto de escritores proceden del exilio: de Egipto, Siria y Túnez. Entre ellos sobresalen Aḥmad aš-Šarīf (1873-1933) y Aḥmad Qunnayba (1898-1968), los cuales desarrollarán un papel importante en el renacimiento cultural y literario en Libia. Todos ellos influyeron en el género lírico y mantuvieron su carácter clásico con rima y métrica de la poesía árabe clásica (*qaṣīda*). El contenido varía, ya que cada vez se aleja de la lucha, se concentra en exigir más libertad y justicia social, opta por la vida y el futuro de la juventud, etc.(10) Veamos cómo queda expresada esta situación en los versos que ofrecemos a continuación:

حي الشباب ووفيه الإجلال
وأعقد على عزاماته الآمالا
أمل البلاد على رقي شبابها
أن كان حيا لا تخاف زوال

Saluda a los jóvenes y recompénsales el respeto.
Ten esperanza en su voluntad.
La esperanza del país depende del progreso de su juventud.
Si son enérgicos no temas ningún declive.

Los escritores del exilio en Egipto han jugado un papel importante en el campo poético y literario de la sociedad libia tras la Segunda Guerra Mundial. Una parte de los poetas exiliados y de la misma generación no se dedicaron por completo a la poesía sino que dedicaron un esfuerzo especial a la narrativa y a la

---

(9) La jota española tiene sus detalles y variedad. Suele ser de un número limitado de versos y se expone mediante el baile de una pareja o grupo, mientras los cantos populares libios, conocidos con el nombre de *radḥa*ردحة “salto” o *šawṭ* شوط , cuyo significado es “un turno”, también se baila en pareja o en grupo y, además, se exige un uniforme, sobre todo en fiestas de carácter oficial. Además, lo más curioso, la *radḥa* en el canto popular libio, coincide con el significado que desarrolla el DRAE al hablar de la palabra “jota”.

(10) Aṭ-Ṭāhir Ibn ʿArīfa (1979:44).

producción de obras teatrales, sobre todo después de la independencia (1951) como veremos más adelante.

El comienzo de la nueva era de la emancipación produjo una generación destacada de autores que tienen una nueva visión de la vida en particular y la literatura en general. Entre otros sobresalen:

- Ibrāhīm ar-Ruqayˁī;
- ˁAlī Ṣidqī ˁAbd al-Qādir;
- Jālid Zugayba;
- Ibrāhīm al-Kūnī.

Sus obras, como hemos dicho, dieron una nueva visión y función al uso de la poesía. En ellas se comenzaron a tratar materias distintas que no se quedaban arraigadas en el pasado, tales como: exigir la renovación o luchar contra la injusticia social, la desigualdad, las influencias políticas exteriores –sobre todo de Inglaterra por ser el último protectorado de Libia. En otras palabras, en el inicio de la década de los sesenta la lírica se introdujo en la política defendiendo los derechos sociales, los de la mujer y los estudiantiles. Además, no solamente cambiaron los temas vistos por los escritores respecto al contenido lírico, sino las mismas normas, empezando a transformar el orden poético. En los años sesenta los autores se inspiraron en los estilos de la poesía del Oriente(11) y se estableció por primera vez el verso libre, o lo que se conoce en árabe como "الشعر الحر" o "شعر التفعيلة". Entre los poetas del verso libre en Libia encontramos a ˁAlī al-Fazānī(12) (1936-2000), cuyas composiciones trataron asuntos sociales y culturales. Un ejemplo de ello pueden ser los versos siguientes:

عذبني الجلاد
صيرني خمسون ليلة بلا مداد
وأطفأ الأنوار
وأغلق الثقوب في ابتسامة النهار
كتبت عبر ظلمتي على الجدار

(11) *Ibid*., p 48.
(12) ˁAlī Abū Bakr ˁAbd as-Salām al-Fazzānī se considera uno de los fundadores de la Liga de los Escritores Libios y además fundó una sucursal en el Este de Libia. Conocedor del mundo, estudió en Egipto, Túnez, Siria y el Golfo Árabe. .

غدا ستهدم الأسوار
ويغسل الطوفان هذه الأنهار
من طحلب وجندب وتولد الأقمار

El carcelero me ha torturado.
Me dejó cincuenta noches sin tinta,
apagó las luces,
tapó los rayos de la sonrisa del sol.
Escribí mi oscuridad en la pared:
Los muros mañana se destruirán,
la tormenta lavará los ríos
de musgos, de algas y de insectos,
y la luna nacerá.

Resumiendo, podríamos decir que la poesía de los años cincuenta y sesenta se caracteriza por reflejar la vida y la esperanza que deseaba la sociedad libia. Igualmente se dedica casi siempre a elogiar el futuro prometedor.

Tras esta generación nace un nuevo grupo de poetas con otra clase de lírica. Nos referimos a la de los escritores y autores nacidos después de la Revolución de Gaddafi (1969). Sus obras literarias se han orientado en dos direcciones: la primera es elogiar la revolución, y la segunda trata de describir la situación que acontece en el Mundo Árabe en general y la lucha israelí-árabe en particular. Pero no se limitaron a estos dos campos sino que también en sus composiciones se reflejaron los aspectos sociales, los sentimientos, el amor, el dolor y las esperanzas del pueblo en general. Entre los más destacados poetas de la década de la revolución de 1969 se encuentran: Faraŷ al-ˁArabī, Faraŷ al-ˁAšša, Miftāḥ al-ˁImārī, Muḥammad al-Kīš, Muḥammad al-Muṣarātī; y una destacada voz femenina: Asmāʾ aṭ-Ṭarābilsī.

Los sentimientos y el amor han preocupado, pues, a esta nueva generación. La poesía amorosa se multiplica, no solamente al escribir puras composiciones poéticas de esta índole sino también haciendo despertar la vocación por este aspecto de la poesía entre la juventud de la nueva generación. De esta forma se consigue dar un valor de suma importancia a este sentimiento entre los jóvenes en la vida social en general, como haciendo de este tema una cuestión tratable de manera pública y privada. El poeta Muḥammad al-Musalātī en su obra للحب خواطر أدبية (1983) (“*El amor es un pensamiento literario*”) dice:

يموت الحب في أعماقك
تدفنه فجأة
وتبد الأشياء باهتة في عينيك
لا شيء يجذب انتباهك في هذه
الحياة
لأن الحب مات
وأنت تنظر إلى العالم من نظرة
قاتمة
كل الناس
كل العواطف
كل المشاعر الوردية بالنسبة إليك
لا تعني شيئا
حتى الكلمات التي تستعملها في
يومك تغدو
مجرد حوار جاف يخرج من بين
شفتيك
فيما تحس أن الألفاظ صارت
قشورا يابسة ، لأنك
من دون الحب جثة ميتة

De repente, el amor muere en tu profundidad;
de repente lo entierras
en tus ojos, las cosas se ven en negro y blanco,
nada te llama la atención en esta vida
porque el amor se ha muerto;
tu mirada al mundo se vuelve parda, incierta.
Toda la gente,
todo el amor y el romance y todos los sentimientos cándidos no te llaman ni te dicen nada.
Incluso las palabras que usas diariamente vuelan
a ser un discurso seco que sale entre tus labios.
¿Por qué los vocablos se convirtieron en cáscaras secas?
Porque ser sin amor
es ser cuerpo sin vida.

Además esta generación estuvo influida por la escuela surrealista del Oriente, encabezada por Adūnīs[(13)] y Muḥammad al-Māgut. Por otra parte, no hay que olvidar que también la mujer tuvo más participación y producción poética. Entre las poetisas que empezaron a escribir a finales de la década de 1970, destacan, por ejemplo Asmāʾ aṭ-Ṭarābilsī, Fāṭima al-Maḥŷūb y Rudayna al-Fīlālī. Esta última sobresale por su poesía panarabista, en la que se observa claramente sus sentimientos por la situación en que viven los mismos árabes en sus países de origen[(14)]. Algunos de sus versos expresan este hecho:

انتزع مني بطاقتي الشخصية
ليتأكد أني عربية
وبدأ يفتش حقيبتي وكأني أحمل
قنبلة ذرية
Me quitó mi tarjeta de identidad
para asegurarse que soy árabe
Empezó a registrar mi bolso
Como si llevara una bomba atómica
وقف يتأملني بصمت سمراء وملامحي ثورية
فتعجبت لمطلبه وسؤاله عن الهوية
كيف لم يعرف من عيوني أني عربيه
أم أنه فضل أن أكون أعجمية
لأدخل بلاده دون إبراز الهوية
Se paró silenciosamente contemplándome, una morena de aspecto revolucionario

(13) ʿAlī Aḥmad Saʿīd, conocido por su seudónimo Adonis, nació en Damasco en 1930. Su poesía y filosofía de vida generó mucha crítica tanto en el mundo árabe como fuera del mismo. Gracias a su vocación poética y filosófica consiguió numerosos premios árabes e internacionales. Además sus obras han sido objeto de estudio por númerosos críticos, árabes e internacionales, sobre todo por su pensamiento y su percepción de la vida. Su poemario lo afirma claramente. Además tuvo muchos seguidores en el mundo árabe o al menos siguieron el mismo camino con otros aspectos sobre la existencia y la vida humana. Para más información véase: Adonis, traducción de Pedro Martínez Montávez (1997:8-9), y del mismo traductor (1994: 162-163).

(14) Es una escritora y poetisa joven nacida en 1981 en Trípoli, publicó su primer poemario titulado ديوان خطوات انثى (*Pasos de una hembra*) en 2003.

Me sorprendió al preguntar sobre mi identidad.
Acaso no sabrá por mis ojos que soy árabe
O prefiere que sea una extranjera
Así puedo entrar a su país sin demostrar mi identidad
وطال انتظاري وكأني لست في بلاد عربية
أخبرته أن عروبتي لا تحتاج لبطاقة شخصية
فلم انتظر على هذه الحدود الوهمية
Esperé largo tiempo como si estuviera en un país no árabe
Le conté que mi origen árabe no necesita tarjeta de identidad.
Entonces ¿por qué tengo que esperar en las fronteras fabricadas?
وتذكرت مديح جدي لأيام الجاهلية
عندما كان العربي يجوب المدن العربية
لا يحمل معه سوى زاده ولغته العربية
vino el recuerdo de mi abuelo sobre las hazañas de la ŷāhiliyya
cuando el árabe se movía entre las ciudades árabes
y no llevaba con él más que comida y su lengua
وبدأ يسألني عن أسمي جنسيتي
وسر زيارتي الفجائية
فأجبته أن اسمي وحدة
جنسيتي عربية سر زيارتي تاريخية
Comenzó a preguntar sobre mi nombre, mi nacionalidad,
y el motivo de mi visita sorpresa.
Le contesté que mi nombre es unión,
mi nacionalidad es árabe
y el motivo de mi visita es la historia.
سألني عن مهنتي وإن كان لي سوابق جنائية
فأجبته أني إنسانة عادية
لكني كنت شاهدا على اغتيال القومية
Preguntó sobre mi profesión, si tengo antecedentes penales.
Le contesté que soy una persona normal y sencilla,
pero afirmé que soy testigo del asesinato de la nación árabe.
سأل عن يوم ميلادي وفي أي سنة هجرية
فأجبته أني ولدت يوم ولدت البشرية

Preguntó por la fecha de mi nacimiento
y en qué año de la Hégira.
Contesté que nací el día que nació la Humanidad.
سألني إن كنت أحمل أي أمراض وبائية
فأجبته أني أصبت بذبحة صدرية
Me preguntó si soy portadora de enfermedades contagiosas.
Le contesté que tengo una angina de pecho.
عندما سألني ابني عن معنى الوحدة العربية
فسألني أي ديانة أتبع الإسلام أم المسيحية
فأجبته بأني أعبد ربي بكل الأديان السماوية
También preguntó sobre el significado de la unión árabe
y mi inclinación religiosa: cristiana o musulmana
Le contesté que adoro al Señor de todas las religiones divinas.
فأعاد لي أوراقي حقيبتي وبطاقتي الشخصية
وقال عودي من حيث أتيت
فبلادي لا تستقبل الحرية
Me devolvió mis documentos, mi bolso y mi tarjeta de identidad
Me dijo: vuelve de donde vienes.
Mi país no recibe la libertad.

Más tarde, los poetas y literatos libios no solamente fijaron su interés en las influencias de líricos árabes del Oriente y su cultura, sino que también tuvieron inclinación por la civilización occidental y su preponderancia producida en la sociedad libia debido a los cambios modernos sucedidos en ésta al igual que en el resto del Mundo Árabe durante el siglo XX, siguiendo el mismo ritmo en las demás sociedades internacionales. Los autores dieron el primer paso hacia otras literaturas al traducir obras de grandes líricos occidentales, sobre todo italianos. Por ejemplo, Fūʾād al-Kubārī (1952), escritor que realizó la traducción de la poesía del poeta italiano Federico De Roberto (1861-1927)(15):

Otros líricos que se sintieron inspirados y atraídos por la literatura italiana llevaron a cabo traducciones de otras obras de la poesía de este país. Escribieron, además, libros en los cuales se observa la influencia recibida por

(15) Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Jafāŷa, *op. cit.*, p. 340.

sus estudios en el extranjero. *La divina comedia* de Dante se publicaba, por ejemplo, fragmentadamente en los periódicos oficiales. Los escritores y poetas libios que buscaban las producciones literarias occidentales traducidas al árabe en Egipto, Siria y el Líbano se beneficiaron de las nuevas tendencias universales y enriquecieron sus escritos poéticos y literarios.

Finalmente, podríamos decir que la poesía en Libia pasa por varios periodos en los cuales los poetas han tratado temáticas y asuntos diferentes. Su producción está altamente relacionada, en sus primeros tiempos, con la lucha y la injusticia; más tarde, en los años cincuenta, con la libertad, la independencia y la desigualdad social. En los años ochenta, los temas tradicionales dejan de ser de carácter local y salen al nivel del mundo árabe, pero se aprecian las nuevas tendencias hacia la cultura mundial y la lírica genera más producción humanística basada en la emoción, el amor y la convivencia.

2. La narrativa

Los inicios del surgimiento de la novela como género literario de aceptación en Libia se remontan a la década de 1930. El escritor egipcio ˁAbd al-Qādir al-Qiṭṭ (1916-2002) ha estudiado este género literario en Libia y afirma que la primera obra que cumple con el concepto de narrativa moderna es la de Wahbī al-Būrī, titulada القوتان (*Las dos comidas*), la cual se publicó en el año 1935[(16)]. El mismo autor, en el año siguiente, edita su segunda novela en formato de cuento, زوجة الأب (*La esposa del padre*), que tuvo gran éxito entre los lectores libios por abordar un tema social. En los años cincuenta aparece otro novelista: ˁAbd al-Qādir Abū Harūs. Este escritor cambia el rumbo de la tendencia de la novela de los años anteriores, la cual se particularizaba por sus contenidos sociales. Se preocupó por escribir narraciones largas y cuentos cortos que tratan el medioambiente, el paro, el materialismo, la relación del hombre y la naturaleza, el alma y la espiritualidad. Manifiesta un juicio literario muy concreto en cuanto a la literatura y su objeto:

> "Es obvio que el lector se da cuenta de que el problema y la cuestión es el ser que llevamos dentro encarcelado y despojado de derechos, que

(16) Aṭ-Ṭāhir Ibn ˁArīfa (1979: 9).

quiere ser libre y quiere que le despojemos de todo tipo de barreras…”(17)

En general, el contenido de la narrativa en Libia siempre se ha ocupado de cuestiones sociales o humanas que las masas viven diariamente, sobre todo de aquellas situaciones juveniles, como el amor entre ambos géneros en una sociendad conservadora, cómo buscarlo y encontrarlo, pues es un sentimiento que surge en las calles, a las puertas de institutos y universidades. Podemos citar novelas como نفوس حائرة (*El vacío sentimental*, 1957) de ʿAbd al-Qādir Abū Harūs; الجدار (*La barrera*, 1957) de Yūsuf aš-Šarīf (18); o البنت كبرت (*La hija se hizo mayor*, 1963) de Ibrāhīm al-Faqīh; y del mismo autor البحر لا ماء فيه (*El mar sin agua*, 1962). Con todo, el aspecto social queda manifestado en los escritos literarios a través de varios temas: recuerdos de la infancia, costumbres sociales, el amor y el matrimonio, la posición de la mujer, la magia, el curanderismo y la superstición. En este aspecto, a Ibrāhīm al-Kūnī (1948) se le considera el mejor novelista a la hora de describir y desvelar algunos de estos valores en la sociedad Libia. Un ejemplo de ello se encuentra en las novelas que tratan del desierto, temática recurrente en numerosas obras, como en la trilogía conocida como السحرة (*Los magos I-III*, 1994). Finalmente, la narrativa reflejó el fenómeno social de la emigración del campo y del desierto hacia las grandes ciudades, como en غربة (*Nostalgia*), de Muḥammad al-Hūnī (1937-2009).

En las décadas de 1940 y 1950, el género narrativo en Libia empieza a caracterizarse por cierta apertura hacia nuevas inquietudes intelectuales. Dicho de otro modo, los escritores comienzan, no solamente a escribir novelas sobre el sentimiento amoroso y el realismo social, sino también sobre aventuras, la imaginación y la mitología, abriendo un espacio a la influencia de la narrativa internacional, conforme lo afirmaba el escritor Jalīfa at-Tilīsī(19), historiador, poeta y novelista que describe la importancia y el interés por este género en

(17) Fawzī aṭ-Ṭāhir al-Bištī, *al-Maḍmūn aṯ-ṯawrī fī-l-qiṣṣa al-Libiyya al-qaṣīra*, Al-Munšaʔa al-ʕāmma li-n-našr wa-t-tawzīʕ, Trípoli-Libia,1986, p. 68.

(18) Este autor se conoce por sus obras críticas y polémicas en las que trata de mostrar la lucha entre lo antiguo y lo tradicional, entre lo nuevo y lo moderno.

(19) at-Tilīsī, poeta, historiador y traductor, está considerado uno de los grandes escritores de Libia en el siglo XX. Nació en 1931 en Trípoli, más tarde estudio en Italia, ocupó varios altos cargos, entre ellos el de ministro de Cultura e Información y embajador en Marruecos, ganó varios premios nacionales e internacionales y tiene más de 60 obras. También ha sido el primer director de la Liga de Escritores Libios.

Libia:

> "Ciertamente la narrativa es la literatura de nuestro tiempo actual, es el instrumento mediante el cual expresamos el pasado con amplios y profundos significados y sentidos, incluso de hecho la literatura del mundo moderno se conoce a través de los nombres de los novelistas y no con los nombres de los poetas"[(20)].

Como hemos dicho anteriormente, los años treinta, cuarenta y cincuenta se caracterizaron por la preeminencia de la narrativa corta, que generó una serie de autores conocidos en Libia como escritores de cuentos o relatos breves tal como ˁAbd al-Qādir Abū Ḥarūs, Yūsif aš-Šarīf, ˁAbd Allāh al-Qūwayrī, Kāmil al-Maqhūr (1935-2002) y Bašīr al-Hāšim. El año 1961, con la publicación de la obra اعترافات إنسان (*Confesiones de un ser humano*) de Muḥammad Farīd (1927-2008)[(21)] se considera el punto de despegue de una narrativa que reúne los argumentos de la novela moderna. A partir de este año hasta la década de los noventa se multiplican las obras literarias de dicho género y destaca un grupo de autores encabezados por Ibrāhīm al-Kūnī, quien dio otro giro a la narrativa en Libia.

A al-Kūnī se le debe el paso de la narrativa libia del ámbito nacional y árabe al de la literatura internacional, ya que sus libros traducidos a numerosas lenguas en el mundo han sido recibidos con gran interés tanto por los lectores como por la crítica internacional[(22)]. Se le conoce como أديب الصحراء, "el literato del desierto", pues en sus obras consigue que el lector pueda visualizar este

---

(20) Rāmiz an-Nuwayṣrī, "al-Ḥaraka al-adabīya fī Lībyā" en http://www.fdaat.com. También véase *Ŷarīdat Fazzān* (07/10/1958).

(21) Véase: http://www.libya-alyoum.com/look/article. Rāmiz an-Nuwayṣrī, الحكاية ومجتمع الحكاية ، قراءة في رواية (13-03-2007).

(22) Ibrāhīm al-Kūnī nació en el sur de Libia en 1948, en la región de la Ḥamāda al-Ḥamrāˀ. Estudió en el sur y más tarde en Moscú en 1977. Su estancia en Moscú provocó el nacimiento de su vocación y la nostalgia de su tierra natal y del desierto. Las evocaciones de su tierra natal han sido desde el primer momento la fuente de inspiración de sus obras. En ellas refleja y personifica la cultura y la literatura de dicho espacio fascinante. Al-Kūnī ha escrito más de 40 libros y ganado numerosos premios nacionales e internacionales. Además, sus escritos han sido traducidos al alemán, francés, inglés, ruso, italiano. En cuanto al castellano, solamente una de sus obras, التبر, ha sido traducida bajo el titulo *Oro en polvo*, (1999) por Ignacio Gutiérrez de Terán.

espacio geográfico, vivir su cultura, sentir su emoción y paisaje, entender sus tradiciones populares y beneficiarse de la espiritualidad de este territorio mágico e inspirador. Al-Kūnī hace visible en sus novelas la civilización del hábitat desértico, que se desconoce en su mayoría. Además, la representa en el silencio del desierto, en la belleza de sus dunas, en los rituales paganos y espirituales, en la magia y el curanderismo, en la mitología que apasiona a los beduinos de los territorios desérticos, y, sobre todo, la mitología de los *yinns*(23), "los seres invisibles". Según muchos críticos, las obras de al-Kūnī no sólo logran que el desierto cuente y confiese por sí mismo sus propios enigmas sino también que se profundice en un mundo completamente secreto, incluso para muchos árabes. Entre las más destacadas se hallan las siguientes:

– ثورات الصحراء الكبرى, *Las grandes revoluciones del desierto* (1970);
– الخسوف, *El eclipse*, cuatro tomos (1989);
– التبر, *El oro en polvo* (1990);
– نزيف الحجر, *La hemorragia de la piedra* (1990);
– المجوس, *Zoroastrianos*, dos tomos (1991);
– السحرة, *Los hechiceros* (1994);
– خريف الدرويش, *El otoño de los derviches* (1994);
– صحرائي الكبرى, *Mi gran desierto* (1998);
– وطن الرؤى السماوي, *La tierra de la visión celestial* (1999);
– أمثال الزمان, *Los proverbios del tiempo* (1999);
– رسالة الروح, *El mensaje del espíritu* (2000);
– نزيف الروح, *La hemorragia del alma* (2000);
– الدنيا أيام ثلاثة, *La vida son tres días* (2001);
– بيان في لغة اللاهوت لغز الطوارق يكشف لغزي الفراعنة وسومر *Aclaración en el lenguaje de la teología: el enigma de los tuareg revela los enigmas de los faraones y los sumerios*, cuatro tomos (2002);
– البحث عن المكان الضائع, *La busca del lugar perdido* (2003);
– أسطورة حب إلى سويسرا (رأس الحكمة), *Leyenda de amor para Suiza (el auge de la*

(23) Los *ŷinns* forman una cultura muy arraigada entre los habitantes del desierto. Es un mundo sobre el cual se desarrollan historias, milagros, mitos, esperanzas, saberes extranaturales, miedo, culto, etc. Los *ŷinns* equivalen en español a una especie de "espíritus invisibles", genios, demonios, duendes, etc. Además, forman una parte de la creencia en la cultura musulmana, incluso *El Corán* les dedica un capítulo completo titulado *Surat al-ŷinn* (azora número 72). *Vid*. Luz Gómez García, *Diccionario de islam e islamismo*, 2009, p. 369.

sabiduría) (2003);

– ملكوت طفلة الرب, *El reino de la niña del Señor* (2005);

– ملحمة المفاهيم, *La batalla de los conceptos*, tres tomos (2005-06).

La obra del al-Kūnī reúne muchos elementos literarios, humanos, extranaturales y espirituales. En algunos casos podría resultar sobremanera difícil de leer y entender y no solamente a los lectores árabes o internacionales sino también para su propia gente autóctona, pues el autor recoge toda la cultura de la población del desierto y la expone de manera compleja, sobre todo al usar el léxico de los tuareg o parte de un vocabulario únicamente conocido por la gente de ciertas partes del desierto. El crítico literario Muḥammad al-Bārdī dice a este respecto:

> “El narrador de estas novelas no personifica una realidad sino un mito, una realidad mitológica. En estas novelas se mezcla el razonamiento con lo irracional, se combina lo humano y lo sobrehumano, el mundo animal con el mundo humano, y finalmente fusiona lo natural con lo extranatural para construir su argumentación narrativa sobre el mundo de la mitología...”(24).

De este modo, los escritores denominan a al-Kūnī como “el gigante de la narrativa en Libia”. Con todo, también existe una élite de autores importantes en el género narrativo, los cuales alcanzaron el éxito con sus obras entre los lectores a un nivel nacional. Los más importantes son los citados a continuación. Aḥmad Ibrāhīm al-Faqīh (1942) a quien también se le considera como uno de los renovadores de la narrativa en Libia. Uno de sus libros, que obtuvo gran éxito, es el titulado: خرائط الروح (*Los mapas del alma*, 2007). Se trata, en realidad, de una serie de novelas, las cuales siguen siendo publicadas en números sucesivos en la actualidad(25). Dicho autor ha publicado numerosas obras tal como: البحر لا ماء فيه (*El mar no tiene agua*, 1965), هند ومنصور (*Hind y Manṣūr*, 1972), حقول الرماد (*Los campos de la ceniza*, 1986), y أبناء الماء وأبناء النار (*Los hijos*

(24) Muḥammad al-Bārdī, “Jaṣāʾiṣ jiṭāb as-sard fī riwāyāt Ibrāhīm al-Kūnī”, *Maŷallat al-mūqif al-adabī*, Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab, Damasco, Siria, nº. 431 (2007), en www.awu-dam.org/mokifadaby/431/mokf431-007.htm.

(25) Ibrāhīm al-Faqīh Aḥmad dispone de una web personal, que está en árabe e inglés. En ella expone sus obras, artículos y otros asuntos relacionados con su producción literaria. La web es http://www.fagih.org.

del agua y los hijos del fuego, 1985). Sus obras han sido traducidas al inglés tanto en Inglaterra como en Estados Unidos(26)

También a Jalīfa Ḥusayn Muṣṭafà 1944-2008 se le juzga como uno de los grandes novelistas de Libia, además de historiador. Su narrativa igualmente es conocida tanto a nivel nacional como en el resto del mundo árabe: ليالي نجمة (*Las noches de Naŷma*, 1999), المطر وخيول الطين (*La lluvia y los caballos de arcilla*, 1981) o عين الشمس (*El ojo del sol*, 1983).

A esta generación de novelistas le ha sucedido otra, cuyos autores más representativos son considerados en Libia los paladines del género narrativo en la actualidad, tales como: ʿAlī Fahmī Jušaym, Ṣāliḥ as-Sanūsī, ʿAbd ar-Rasūl al-ʿArabī, Aḥmad al-Fītūrī, ʿAbd al-Bāsiṭ, ʿAbd al-Fattāḥ al-Bištī y ʿAbd Allāh al-Gazāl.

Por otro lado, como también aludíamos anteriormente, la participación femenina no deja de ser una parte destacada de la narrativa Libia, ya que su ausencia en la primera mitad del siglo XX había sido notable(27). Sin embargo, no fue así en la segunda mitad del mismo, pues surgieron nombres femeninos muy destacados entre los que sobresale Jadīŷa al-Ŷahmī. Se trata de la primera mujer con vocación literaria, presentadora de radio y televisión en este país, que dedicaba las tardes a difundir programas televisivos sobre la literatura, mayormente en los años sesenta. Generó a su vez discípulas como Šarīfa al-Qiyādī –autora de narraciones breves– y Marḍiyya al-Naʿās, poetisa y novelista, con obras como شيء من الدفء (*Algo de calor*, 1972). Pueden citarse, aparte, otras escritoras jóvenes, como Naŷwà bin Šatwān y Wafāʾ al-Būʿīsī, las cuales ocupan un lugar destacado en la literatura femenina libia(28).

En la actualidad, se observa cómo el interés por la literatura libia y los

(26) *The Libyan Short story*, 1963, 8 Plays by Ahmed Fagih (Paperback - Mar 27, 2008). Destacan: *I shall offer you another city*; *These are the borders of my kingdom, A tunnel lit by one woman, Valley of Ashes a Novel. The Gazelles and other plays, collection of plays. Who is Afraid of Agatha Christie, collection of short stories.Charles Diana and me, collection of short stories. Libyan stories, collection of short stories*.

(27) En 2007 Bušwiša Bin Ŷumʿa , crítico tunecino, especialista en la literatura de los países del Magreb, escribió una monografía sobre las escritoras libias titulada: الأدب النسائي الليبي: رهانات الكتابة ومعجم الكتاب (*La literatura femenina en Libia: apuestas de la composicion y biografía de los escritores*), el autor lo expone en dos partes: en la primera estudia el inicio de movimiento de las escritores libias, sus circunstancias y las tendencias desarrolladas por ellas; la segunda presenta la biografía de cada una de la autoras estudiadas.

(28) Véase más información sobre las escritoras libias en http://www.tieob.com/00_libyanwriters/libyanwriters.

estudios se multiplican, tanto por investigadores árabes como por nacionales libios. La primera obra crítica sobre la narrativa libia surgió en el año 1973 cuando el autor Samīr Rūḥī al-Fayṣal realizó una investigación titulada دراسات في الرواية الليبية (*Estudios sobre la narrativa libia*), en la cual recoge y examina toda la producción literaria narrativa desde los años treinta hasta los inicios de los setenta. Recientemente también aṣ-Ṣayd Abū Dīb, profesor de la Universidad de Trípoli, ha publicado una obra titulada الرواية الليبية (*La narrativa libia*, 1998), que es una recopilación bibliográfica sobre este género en Libia entre 1937 y 1998. Otro autor es ʿAbd al-Ḥakīm al-Mālikī, quien editó un estudio analítico y crítico sobre la misma materia titulado جماليات الرواية الليبية (*Estética de la novela libia*, 2008). Se trata de un trabajo que recorre y evalúa la narrativa en Libia[29] mediante el análisis de tres grandes novelistas de este país: Ibrāhīm al-Kūnī, Aḥmad Ibrāhīm al-Faqīh y ʿAbd Allāh al-Gazāl. Al-Mālikī examina en su obra crítica los estilos empleados en las obras de los autores citados, sus técnicas y argumentación literaria. Está considerado como a uno de los críticos literarios más destacados, sobre todo por su dedicación a las obras del novelista Ibrāhīm al-Kūnī.

Como conclusión, Muḥammad al-Aṣfar afirma que la narrativa libia se divide en tres campos: la dominada por la imaginación y la ficción, representada por al-Kūnī; la de carácter nacional, social y emocional, representada por las obras de al-Faqīh; y, finalmente, la de carácter de crítica social y surrealismo, representada por al-Gazāl.

3. El teatro en Libia

La presencia del teatro en Libia se remonta a la Antigüedad, sobre todo si hablamos desde el punto de vista histórico, artístico y social, y no desde el concepto de teatro moderno actual. Los orígenes materiales del teatro libio enlazan con la prehistoria del país. De hecho, quien visite los lugares históricos y los restos arquitectónicos en Libia observará la existencia de epígrafes e imágenes grabadas en las cuevas y las montañas del desierto representando bailes, fiestas, danzas, cazas, etc. Estas inscripciones o dibujos existieron incluso antes de la llegada de los fenicios y del nacimiento de Jesucristo, y

(29) Presentación de Muḥammad al-Aṣfar (2009) جماليات الرواية الليبية (*La estética de la narrativa libia*), en: http://www.jeel-libya.net/show_article.php?id=12807&section=7, 09/02/2009. También véase "القصة الليبية القصيرة" (*El relato corto libio*) de ʿAbd al-Ḥakīm al-Mālikī en: www.ajdabya.com/modules.php?name=News&file=article&sid=152.

fueron evolucionando con la llegada de los griegos y los romanos. Ambos dejaron un legado teatral que sigue presente a lo largo y ancho del territorio libio. Entre los teatros históricos que siguen estando en pie enumeramos los siguientes(30):

- Los dos teatros romanos de Subrata;
- Los dos teatros de Leptis Magna;
- Los dos teatros de Tilmita;
- Cuatro teatros de Qurina;
- Un teatro de Susa.

En cuanto a las obras que se representaban en Libia podríamos decir que históricamente se dividen en dos clases: la primera consta de todo tipo de fiestas, cantos, danzas; y la segunda, se resume en las luchas de gladiadores o animales. El teatro de la primera clase se diferencia del segundo en que el primero solía tener un escenario elevado donde actuaban los actores y músicos y el segundo se realizaba en la parte baja del anfiteatro romano, tal y como se observa en los teatros de Subrata y de Leptis Magna.

El teatro en su acepción moderna surgió y se dio a conocer en Libia entre la población en el inicio del siglo XX. Dos factores fueron decisivos en dicho surgimiento. Por un lado, es consecuencia de la emigración de libios, sobre todo a Egipto, donde muchos estudiaron y recibieron las influencias culturales del Renacimiento moderno árabe en dicho país, pero también en Siria, en el Líbano o finalmente en Irak. Por otro, responde a la marcha general del mundo en el siglo XX, pues los medios tecnológicos facilitaron la comunicación tanto dentro del mismo país como entre la población libia y la extranjera.

En el año 1914 se representó en Trípoli por primera vez *Romeo y Julieta* por la compañía teatral del jeque Salāma al-Ḥiŷāzī, y en 1921 una compañía teatral árabe encabezada por el actor libanés Ŷūrŷ Abyaḍ visitó Libia(31). Esta última viajó por todo el país para representar obras teatrales, pero sólo queda información de las representadas en las dos ciudades principales del país, Trípoli y Bengasi. En los años veinte, el teatro empezó a ganar más interés entre

(30) al-Mahdī Abū Qurayn, *Tārīj al-masraḥ fī l-Ŷamāhīriyya*, Aš-šarika al-ʿāmma li-n-našr wa-t-tawzīʿ wa-l-iʿlān, Silsilat Kitāb aš-Šaʿb, nº. 8, Trípoli (Libia), 1978, p. 88.

(31) Aṭ-Ṭāhir Ibn ʿArīfa (1979:82).

la población, de modo que en 1927 el presidente de la Unión de los Teatros Árabes visita Libia con un grupo de actuación teatral. Su objetivo era realizar escenas teatrales en el país para dar a conocer el resto de la cultura y los pueblos árabes y paralelamente también divulgar algunas obras más famosas occidentales, las cuales habían sido presentadas en países como Egipto, Líbano y Siria(32).

Las visitas de compañías teatrales árabes a Libia hicieron que cada vez se representaran más obras y se acrecentara el interés por parte de los espectadores libios, dado que las escenas eran cercanas al pensamiento cultural de las masas o simplemente eran totalmente nuevas y desconocidas, como las obras internacionales que despertaban el encanto y la admiración del público por lo nuevo y lo diferente.

Según los estudiosos, tras esta temporada de visitas de compañías árabes teatrales nace el teatro local libio a manos de un joven del este de Libia, concretamente natural de la ciudad de Darna, llamado Muḥmmad ʿAbd al-Hādī. Este autor, nacido en 1882, emigró a Egipto muy temprano, estudió bellas artes y teatro, viajó a Siria y al Líbano y trabajó durante años en ambos. Más tarde volvió a Libia y fundó el primer grupo de teatro en este país. En 1928 realizó la obra teatral titulada آه لو كنت ملكا (*Oh, si fuese un rey*). Este autor recibió influencias de escritores sirios y libaneses. En 1931 presentó su obra teatral más conocida en Libia: خليفة هارون الرشيد (*El califa Hārūn ar-Rašīd*). Continuó escribiendo y representando, y difundió el teatro libio prácticamente por todas las regiones del país(33).

En 1936 Raŷb al-Bakūš fundó la segunda compañía teatral en Libia y presentó varias producciones teatrales, entre las que destaca:

(32) Según los estudios consultados, la mayoría atribuyen el auge del teatro en el mundo árabe a Egipto ya que los egipcios tuvieron la oportunidad de estudiar tempranamente en las universidades inglesas, francesas y americanas, hecho que les permitió desarrollar este arte y traducir muchas obras al árabe y representarlas en varios de estos países. En la actualidad dicha opinión está reconocida en investigaciones junto a la labor que se realizó en Líbano y Siria. Estas tres naciones se caracterizan por dar lugar a la mayor producción árabe, desde el punto de vista teatral y cinematográfico.

(33) Bašīr Muḥammad ʿUraybī, *al-Fann wa-l-masraḥ fī Lībiyā* (*El arte y el teatro en Libia*) Libia – Túnez: ad-Dār al-garbiyya li-l-kitāb, 1981, 82-105

- السعادة العربية (*La felicidad árabe*);
- الشيخ إبراهيم ورفيقه أنيس (*El jeque Ibrahim y su compañero Anís*).

Este actor y autor dramático tuvo gran interés en llevar a cabo sus obras a partir de las historias de *Las mil y una noches*, que marcaron su trabajo prácticamente en todas sus facetas. En 1933 se fundó la compañía teatral más importante en la historia del teatro en Libia, denominada فرقة الفنون والصنائع ("Compañía de Artes y Oficios"), la cual presentaba producciones teatrales históricas, sobre todo relacionadas con los califas, como al-Maʾmūn(34). Este grupo tuvo en cuenta, además, la importancia de transmitir la vida cotidiana y las preocupaciones sociales mediante el teatro. Inició la representación de obras románticas y de amor por primera vez, tales como: يسقط الحب (*El amor se acaba*) o غرام الملوك (*El enamoramiento de los reyes*). Aún más, desarrolló las relaciones de cooperación con Egipto, de modo que por primera vez se hicieron convenios de intercambio y se invitó a profesionales con el objeto de formar nuevos jóvenes libios aficionados a la actuación teatral.

La compañía recibió ampliamente el apoyo por parte del público gracias a sus esfuerzos, aunque por desgracia políticamente recibió muchas críticas, obligándole a suspender sus actuaciones, sus intercambios y convenios con Egipto, incluso forzaron a su personal profesional egipcio a marcharse del país. A consecuencia de dichas presiones políticas, la compañía cambió de nombre en el año 1940 y se bautizó como فرقة الأمل ("*Compañía de la esperanza*"), destacando con su obra عثمان البحري (*ʿUṯmān el marinero*), aunque aun así se vio coaccionada a cerrar definitivamente, sobre todo con el inicio de la Segunda Guerra Mundial. En 1944 miembros de la compañía intentaron reconstruirla de nuevo y la denominaron جمعية النهضة الطرابلسية للتمثيل والموسيقى ("Asociación tripolitana "Renacimiento" de arte dramático y música"). Bajo este nombre artístico presentó varias obras, como الحب والانتقام (*El amor y la venganza*) o أولاد الشوارع(*Los niños de la calle*). Hay que añadir que esta asociación fundó más centros y delegaciones de actuación teatral en las ciudades más importantes de Libia, tales como Bengasi, al-Zawīya, Miṣrāta, etc(35).

En 1953 se creó la Compañía de teatro de Trípoli (فرقة طرابلس للمسرح) que se dio a conocer por la puesta en escena de producciones como بنت في الدلالة (*Una*

(34) Aṭ-Ṭāhir Ibn ʿArīfa (1979:105).
(35) *Ibid.*, pp. 89-90.

niña en la subasta), طريد العدالة (*El fugitivo de la justicia*) o مذكرات غرام (*Diario de un enamorado*). A ella se le debe la preocupación por el desarrollo del teatro, sobre todo, por tener buenas relaciones con los escritores de obras teatrales e introducir una generación más joven en el campo de la literatura dramática, la cual desarrolló e introdujo las actividades teatrales, por primera vez, en la televisión libia oficial a partir de 1966. El teatro se convirtió, pues, en un aspecto artístico y cultural de la vida del pueblo libio y empezaron además a representarse obras teatrales que abordaban las culturas del país, mayormente de la vida del Sur y el desierto, como الصحراء (*El desierto*) o تحت الرماد (*Debajo de las cenizas*). Un poco más tarde, esta generación comenzó a representar producciones con connotaciones de crítica política, junto a nuevas piezas teatrales cuyo objetivo era la diversión del público.

En 1967 el Estado fundó el primer teatro de carácter oficial convertido en un centro de coordinación y orientación de todos los teatros nacionales de carácter privado(36). Los de índole local dieron un giro en sus obras de crítica política y empezaron a representar por primera vez obras no árabes, como las de Shakespeare, a cargo de Ḥannā Murūna. Además esta apertura al teatro más allá de las fronteras nacionales facilitó también otras actividades cruciales, tales como la presentación y la actuación de compañías teatrales libias fuera del ámbito nacional. En 1972 participaron por primera vez en un concurso de actuación teatral en el festival del teatro de los países del Magreb Árabe. Años más tarde toman igualmente parte en otros festivales árabes, sobre todo en Siria, ya que se descartó Egipto por el proceso del reconocimiento del Estado de Israel (1979) y la ruptura de relaciones de varios países árabes con dicha nación. En los años setenta se registran más de diecisiete grupos de actuación teatral libios y se celebra, también por primera vez, el primer festival de teatro libio. El teatro y sus actividades comienzan entonces a formar parte de la vida cultural y cotidiana de la población libia. Además, al mismo tiempo empieza a ganar peso ante las instituciones oficiales y medios de comunicación(37). En los años ochenta se multiplican los autores y los aficionados al teatro, destacando notablemente la labor de las actrices, ausentes durante las décadas anteriores.

(36) Una parte importante de los críticos teatrales en Libia sostienen que la fundación del primer teatro oficial tuvo como objetivo controlar políticamente las actividades desarrolladas en sus escenarios.

(37) ʿAbd al-Ḥamīd al-Miŷrāb, *al-Masraḥ al-lībī fī niṣf qarn 1926-1978*, al-Munšaʾa al-ʿāmma li-n-našr wa-t-tawzīʿ, Trípoli-Libia, 1986, p. 147.

Unos años después del surgimiento y auge del teatro, éste se enfrenta a un rival más fuerte. Nos referimos a la instalación de salas de cine en las grandes ciudades del país, lo cual paralizó notablemente las actividades teatrales y redujo el interés público por las representaciones dramáticas. La fascinación por el teatro se reduce, pues, en los últimos años de la década de los noventa a un público limitado, como los aficionados y los que se dedican a trabajar con las cadenas televisivas. El descenso del encumbramiento teatral, según los críticos teatrales libios, no es una caracterización de este género en Libia sino que es un descenso de expectación a nivel internacional, puesto que la cinematografía, la música, los conciertos, el turismo o el deporte se introdujeron como alternativas de ocio para el público. Sin embargo, como afirma Nūrī ʿAbd ad-Dāʾim Abū ʿĪsà en su obra crítica ملامح من المسرح الليبي المعاصر (*Aspectos del teatro moderno en Libia*, 2008), dicho descenso está mucho más sujeto a circunstancias y factores propios, tales como la creatividad del texto, del actor y del director; la tecnología moderna; la vestimenta y el diseño interior de cada obra teatral; o la financiación(38). A pesar de todo, para muchos el teatro siempre se considera el arte más vivo y más directo, reflejando la capacidad humana a la hora de actuar en público, hecho que no permite la actuación cinematográfica. Incluso, según algunas opiniones, en Libia, los mejores actores del séptimo arte siempre pasaron por el teatro, que realmente forma el primer paso hacia el mundo del cine. Finalmente, como dicen los expertos de arte dramático, el teatro siempre es el instrumento más eficaz y real para expresar deseos, inquietudes culturales de los pueblos y sigue representando a sus aficionados de modo directo y real al contrario de lo que sucede con el cine, cuyas acciones en muchos casos se basan en elementos artificiales y ficticios.

4. Conclusiones y situación actual.

En último término, a modo de conclusión, podríamos decir que en la actualidad, la literatura en Libia recoge prácticamente todos los aspectos propios de cualquier otra tradición. En el año 2005 se organizó por primera vez en la Universidad de Toulouse (Francia) un congreso sobre la literatura libia traducida al francés(39), al cual asistieron muchos especialistas e interesados en la

(38) Nūrī ʿAbd ad-Dāʾim Abū ʿĪsà, *Malāmiḥ min al-masraḥ al-lībī al-muʿāṣir* , (2008), p. 81.

(39) Para más inforación sobre este encuentro en la Universidad de Toulouse véase Julūd al-Fallāḥ, "فعاليات الندوة الدولية حول الأدب الليبي في تولوز بفرنسا: خطوة نحو التعريف بالأدب الليبي في الغرب" (Actividades del

literatura árabe de este país. Destacó la presencia de grandes e importantes escritores de Libia, quienes presentaron sus obras, tales como Sālim al-ʿAbār, dando a conocer su obra اللعبة (*El juego*, 2004); al-Qāḍī ʿUmar al-Kāklī, con su صنعة وطنية (*Fabricación nacional*, 2000); o Aḥmad Yūsuf ʿAqīla, con الخيول البيضاء (*Los caballos blancos*, 1999)(40), y حكايات ضِفْدَزاد (*Cuentos de Ḍifdazād*, 2006) . En este congreso los participantes afirmaron que la literatura de Libia es aún un campo por descubrir para los investigadores. Además, en la clausura se dio a conocer la formación de una organización futura de un grupo de estudiosos para componer una enciclopedia que recogiera a los escritores libios con el objetivo de divulgarlos entre los lectores francófonos en particular y en el mundo occidental en general.

Con todo, existe una asociación de autores libios a nivel nacional encabezada por el famoso literato e historiador ʿAlī Fahmī Jušaym (41). Esta liga tiene su sede en Trípoli, siendo su labor principal la de relacionar y estrechar las conexiones entre los creadores literarios, coordinar actividades y publicar su producción. Esta fundación edita una serie de revistas de vocación literaria tales como:

- الفصول الأربعة (*Las cuatro estaciones*), es una revista de gran prestigio en Libia, se publicaron 114 números hasta 2009 y está dedicada a la literatura libia, sobre todo la moderna.
- مجلة نماذج (*Muestras*), se trata de una revista cultural y literaria, fundada entre Inglaterra y Egipto, e interesada por dar a conocer la literatura libia en general y la del exilio o del extranjero en particular. También trata dos aspectos más, la literatura internacional y la del Magreb arabófono.
- التواصل (*La comunicación*) es una revista fundada en 2004 que ha publicado 17 números, la cual trata de fomentar la cultura y la literatura, está abierta para escritores internacionales y dispone de un portal digital:

Círculo Internacional sobre Literatura Libia en Toulouse (Francia): un paso en el camino de dar a conocer la literatura libia en Occidente), en http://www.alarab.co.uk, fecha: 13/12/2005.

(40) Su obra titulada *Los caballos blancos* ha sido traducida al francés y presentado en la Universidad de Toulouse en 2006.

(41) Es un escritor e historiador nacido en 1936. Ocupó varios puestos y fundó la revista *Corina*, la revista *al-Fuṣūl al-arbaʿah* y a partir del 2004 es director de la revista cultural *al-Mašhad*.

http://www.at-tawasul.info[42].

- الفهرست (*La bibliografía*), es una revista nueva, publicada a partir de 2008, que trata aspectos literarios, culturales y de crítica literaria.

La Liga de Escritores Libios organiza anualmente seminarios, reuniones y congresos, tanto a escala nacional como a nivel del mundo árabe e internacional. El auge de la literatura, la vida moderna y la apertura al mundo –al mundo árabe y occidental- ayudaron a la fundación de numerosas editoriales y a multiplicar las publicaciones. En la actualidad, destacan algunas editoriales de gran prestigio en Libia que jugaron un papel importante en divulgar y fomentar la lectura entre el público gracias a las subvenciones estatales. Entre ellas destacan *ad-Dār al-Ŷamāhiriyya li-n-nāšr wa-t-tawzīʕ*[43], o *ad-Dār al-ʕarabiyya li-l-kitāb*, que es una editorial de cooperación común entre Libia y Túnez. Su labor es difundir obras comunes y facilitar a los escritores de ambos países la publicación de sus obras. Asimismo, difunde libros traducidos al árabe de la literatura mundial, como los del poeta español Federico García Lorca (1898-1936), los cuales han sido publicados en tres volúmenes[44]. Finalmente, se ha observado paulatinamente un notable incremento en el número de editoriales y editores en el sector privado, como:

- دار المدينة (*Dār al-madīna*);
- مكتبة طرابلس العالمية (*Maktabat Ṭarābulus al-ʕalāmīya*);
- دار الفرجاني للنشر (*Dār al-Firŷānī li-n-našr*).
-

Igualmente existe otro grupo de escritores que publican sus obras fuera de Libia, sobre todo en Egipto y el Líbano, realizándolo probablemente por tener más prestigio, más distribución comercial y mayor número de lectores en el Mundo Árabe.

---

(42) Ha sido fundada por ʕAbd al-ʕĀṭī al-Warfalī, escritor y periodista destacado, que siguió su formación académica en Libia y en la década de los noventa terminó sus estudios en España.

(43) Esta editorial es importante, ya que durante más de treinta años fue la más competente en la publicación de obras literarias en Libia. Además estuvo subvencionada por parte del gobierno durante dicho periodo hasta que dejó de existir a partir del 2000. Para un estudioso de la literatura libia, el catálogo de dicha editorial le resultará una herramienta bibliográfica de gran importancia y utilidad.

(44) Aḥmad al-Fīṭūrī (2005).

Los periódicos dedican, además, unas páginas diariamente a la literatura de autores de prestigio o a aquellos preferidos entre los lectores. Entre la prensa que ofrece dicha posibilidad destaca:

- *Al-Ŷamāhiriyya*, que dispone de un suplemento completo dedicado a la literatura y se publica dos veces por semana;
- *Al-Faŷr*, de tirada diaria y de carácter estatal;
- *Aš-Šams*; de características semejantes al precedente, además de tener un suplemento cultural;
- *Ṣaḥifat Ajbār Bengasi*, cubre las noticias del este del país en primer lugar.
- *Al-Zāla*, dedicado a recoger y a difundir la literatura del Sur de Libia.

Todos estos periódicos ofrecen a los lectores la oportunidad de conocer e intercambiar sus experiencias en un campo literario abierto para todos los participantes. Además llegan a todas las partes del país gracias a las ayudas del Estado, sobre todo en relación a la distribución y la entrega.

También existen otras revistas de carácter privado, fundadas por asociaciones y universidades, que suelen estar enfocadas a campos determinados en su mayoría, en los que naturalmente se encuentra el de la literatura en Libia:

- الثقافة العربية (*La Cultura Árabe*): se trata de una revista de literatura editada por un grupo de universidades. Se han publicado hasta ahora más de 283 números**;**
- البيت (*La Casa*): Fundada por mujeres escritoras, con especial dedicación a la faceta literaria de la mujer.
- الشباب والرياضة (*La Juventud y el Deporte*): Publicación literaria general, juvenil y deportiva.

La participación de los medios de comunicación es notable, al dedicar espacios para la literatura y la cultura, siendo su objetivo el de introducir a ambas en cada hogar. Entre los programas más destacados que tratan el género literario en televisión está el de “El arco iris” (1985) presentado por Ṣidqī ʿAbd al-Qādir, un famoso poeta joven, conocido públicamente como “el poeta de los jóvenes”. En la radio también se retransmite otro programa literario desde hace muchos años que ha sido de éxito nacional y sigue presentándose en la actualidad. Nos referimos a ما يكتبوه المستمعون (“Lo escriben los oyentes”),

presentado por Sālim Kaʿbār, un escritor destacado por su producción literaria cuentística y novelística. Además, casi siempre las radios locales (en frecuencia FM) presentan programas similares relacionados con sus ciudades o pueblos.

En general podríamos decir que la vida cultural y literaria en Libia aún está en pleno desarrollo de sus facultades potenciales. No obstante, es cierto que en los últimos años todo el movimiento literario es mucho más visible mediante las actividades que se desarrollan cada año, ya que se organizan festivales y certámenes a nivel local y nacional. Cada ocho años se celebran por orden estatal en cada ciudad y en cada pueblo nuevas inauguraciones de centros culturales, es decir, lo que equivale en España a una “casa cultural” o “casa de cultura”. Estos lugares suelen estar ubicados en pleno centro urbano y en poblaciones de menor categoría, disponiendo todos ellos de una biblioteca, sala de lectura, servicio de préstamo, sala de reuniones y algunos además poseen un escenario teatral. En un buen número de ellos se publicaron por primera vez en Libia revistas locales que manifestaron la participación de los lugareños. Asimismo, gracias a ellos nacieron clubs privados y luego asociaciones no gubernamentales como:

- الجمعية الليبية للثقافة و الآداب (Asociación libia de la cultura, el arte y las letras);
- منتدى الأندلس الشباب(Club *al-Andalus* de los jóvenes);
- مهرجان المدينة بنغازي (Festival de la medina [Bengasi]);
- ملتقى الجامعات (Foro de las universidades);
- مهرجان زلة (Festival de Zalla);
- ندوات الكاتبات النسائية (Seminario de escritoras): Fundado por un grupo de mujeres escritoras en Libia, como: Ḥalīma al-ʿĀʾib, ʾUmm al-Jayr al-Bārūnī, ʿAfāf ʿAbd al-Muḥsin o Samīra al-Mabrūk.

Con todo, es cierto que queda mucho trabajo por desarrollar para alcanzar el mismo nivel que en otros países árabes. Además, hay otros aspectos que requieren más dedicación e investigación, tales como la poesía popular, los refranes y proverbios, el teatro, literatura libia en el exilio, etc. La mayoría de los autores y críticos afirman que el movimiento literario en Libia está bien encaminado y por descubrir con el objeto de ofrecerlo a los lectores de otros países cuya lengua nativa no es el árabe, mayormente el de los vecinos de la otra orilla del Mediterráneo y el mundo occidental en general, al ser una literatura

árabe aislada, poco estudiada y en buena medida desconocida[45]. En cualquier caso, otros investigadores de la literatura libia opinan lo contrario y consideran que ésta vive en su aislamiento y destaca por su poca participación debido a su propia gente. El escritor y el crítico Manṣūr Abū Šanāf opina así:

> "Creo que el abandono y el aislamiento son dos factores decisivos, por culpa de ambos la literatura en Libia sigue siendo prisionera de los mismos, aislada y desconocida... Pocas veces encontramos estudiosos sobre escritores libios o aprecio y reconocimiento mutuo entre las generaciones libias… Debemos tomar decisiones para pensar y recuperar científicamente y lejos de la crítica no constructiva, ya que esto forma el primer paso para salir de estos cien años del aislamiento"[46].

En los últimos años, y gracias a la revolución tecnológica de Internet, se ha producido un cambio perceptible. Ha sido este medio un motor de ayuda para mejorar y promover la literatura en Libia y sacarla de su abandono y aislamiento. La primera página web se inauguró en el 2000 y se convirtió en la clave del cambio en todo el país. Era un trabajo privado y personal, conocido con el nombre بلد الطيوب (http://www.tieob.com). Desde su inicio ha estado destinada a recuperar y documentar la literatura libia en todos sus aspectos, siendo de acceso libre tanto para los participantes y escritores como para el público. El esfuerzo individual de Rāmiz an-Nuwayṣirī, creador de la misma, ha sido determinante. Gracias a él se solucionaron todas las restricciones impuestas por el Estado, circunstancia complicada, pues recibió presiones políticas y burocráticas, teniendo que pasar por tribunales y someterse a juicios. Pese a todo, esta web funcionó también como foro, más como herramienta de recuperación y aglutinadora de la participación de todos los escritores y pensadores del país. Además dispone de un apartado bibliográfico de estos literatos, poniéndolos así al servicio de los lectores con el fin de dar a conocer la

(45) La especialista en literatura árabe e investigadora Mercedes del Amo confiesa la desatención sufrida por la literatura libia y la falta de traducciones: "*A continuación, y también con un gran desfase en el número de la traducciones publicadas al español, se suceden los demás países, siendo el menos representado Arabia Saudí (2 traducciones). Estas cifras ponen de manifiesto la carencia de literatura traducida de países como Mauritania o Libia, en el caso de Magreb…*". *Vid*. Mercedes del Amo Hernández, y Carmen Gómez Camarero (1998: 58).

(46) Manṣūr Abū Šanāf, (1999).

literatura en Libia con el máximo detalle posible. Igualmente, hay que agradecer a Rāmiz an-Nuwayṣrī, promotor de dicha web, que así se creara la primera revista de literatura libia mensual con el nombre de المقتطف (*Misceláneas*), aunque más tarde tomara el de فصيلة (*Asociación*). Hasta el día de hoy se han publicado más de sesenta números de la misma.

Finalmente, las nuevas tecnologías han permitido el acceso de Libia a la divulgación y difusión literaria, es de esperar que esto facilite también la consolidación y el desarrollo de todas las demás facetas de la literatura libia.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

ABŪ ŠANĀF, Manṣūr (1999), "Miʾat ʿām min al-ʿuzla" ["Cien años de soledad"], en *Maŷallat al-Fuṣūl al-Arbaʿa*, nº. 88, ed. Rābiṭat al-Udabāʾ wa-l-Kuttāb al-Lībiyyīn. En: www.tieob.com/o2_tajroba/01_M.aboshnaf.htm.

ABŪ QURAYN, al-Mahdī (1978), *Tārīj al-masraḥ fī l-Ŷamāhīriyya* ["Historia del teatro en la Yamahiría], Silsilat Kitāb aš-Šaʿb, nº. 8, aš-Šarika al-ʿĀmma li-n-Našr wa-t-Tawzīʿ, Trípoli-Libia.

ADONIS (1997), *Canciones de Mihyar el de Damasco*, traducción de Pedro Martínez Montávez, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

AL-AṢFAR, Muḥammad, presentación (2009), *Ŷamāliyyāt ar-riwāya al-lībiyya* ["La estética de la novela libia"], en: http://www.jeel-libya.net/show_article (09/02/2009).

Al-BĀRDĪ, Muḥammad (2007), "Jaṣāʾiṣ jiṭāb as-sard fī riwāyāt al-Kūnī" ["Particularidades del discurso narrativo en las novelas de al-Kūnī], *Maŷallat al-ʾĀdāb al-ʿarabī*, nº. 431, Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab, Damasco, Siria, en www.awu-dam.org/mokifadaby/431-007.htm.

AL-MĀLIK, ʿAbd al-Ḥakīm "al-Qiṣṣa al-lībiyya al-qaṣīra" ["El relato corto libio"] en www.Ajdabya.com/modules.pphp-ame=News&file=article&sid=152.

AL-FALLĀḤ, Julūd (2005), "Faʿʿāliyyāt an-nadwa ad-duwaliyya ḥawl al-adab al-lībī fī Tūlūz bi-Firansā: Jaṭwa naḥw at-taʿrīf bi-l-adab al-lībī fī l-Garb" ["Las actividades del círculo internacional sobre la literatura libia en

Tolosa de Francia: Un paso hacia el conocimiento de la literatura libia en Occidente”], en http://www.alarab.co.uk, fecha: 13/12/2005.

Al-FAYTŪRĪ, Aḥmad (2005), “Faraŷ at-Tarhūnī: Tarŷumān «*Kuṯbān an-naml*»“ [“Faraŷ at-Tarhūnī: El traductor de «*Los hormigueros* (= Chinua Achebe *Anthills of the Savannah*)»“], con fecha de publicación de 04-04-2005. en: http://www.tieob.com.

AL-MIŶRĀB, Abd al-Ḥamīd (1986), *al-Masraḥ al-lībī fi niṣf al-qarn 1926-1978* [“El teatro libio a mediados de siglo 1926-1978], Ṭarābulus al-Garb: Al-Munšaʾa al-ʕĀmma li-n-Našr wa-t-Tawzīʕ.

ʕAṬIYYA, Aḥmad (1973), *Fī l-adab al-lībī l-ḥadīṯ* [“Acerca de la literatura libia moderna”], Ṭarābulus al-Garb: Dār al-Kitāb al-ʕArabī.

AṬ-ṬĀHIR AL-BIŠTĪ, Fawzī (1986), *al-Maḍmūn aṯ-ṯawrī fī l-qiṣṣa aṣ-ṣagīra al-lībiyya* [“El contenido revolucionario en la narrativa breve libia”], Ṭarābulus al-Garb: Al-Munšaʾa al-ʕĀmma li-n-Našr wa-t-Tawzīʕ.

BIN ŶUMʕA, Būšūša (2007), *al-Adab an-nisāʾī al-lībī: Rihānāt al-kitāba wa-muʕŷam al-kuttāb* [“La literatura femenina libia: Apuestas de escritura y elenco de escritores”], Túnez: ad-Dār al-Magāribiyya li-ṭ-Ṭibāʕa wa-l-Išhār.

CORTÉS, Julio (1996), *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid, Gredos.

DEL AMO HERNÁNDEZ, Mercedes y GÓMEZ CAMARERO, Carmen, (1998), “Literatura arabe contemporánea en español, 1985-1986”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol.47, pp. 27-46.

GÓMEZ GARCÍA, Luz (2009), *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid: Espasa Calpe.

IBN ʕARĪFA, Aṭ-Ṭāhir (1979), *at-Taʕrīf bi-l-adab al-lībī* [“Conocer la literatura libia”], Bengasi: Dār al-Kutub al-Waṭanīya.

IBN MANẒŪR, Muḥammad (1999), *Lisān al-ʕarab* [“La lengua de los árabes”], Muḥammad ʕAbd al-Wahhāb Amīn & aṣ-Ṣādiq al-ʕAbīdī, Muḥammad (eds.), Beirūt: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʕArabī.

JAFĀŶA, Muḥammad ʕAbd al-Munʕim (1992), *Qiṣṣat al-adab fī Lībiyā al-ʕarabiyya* [“Historia de la literatura árabe en Libia”], Beirūt: Dār al-Ŷīl.

MONTÁVEZ MARTÍNEZ, Pedro (1994), *Introducción a la literatura árabe moderna*, Granada.

AN-NUWAYṢIRĪ, Rāmiz (1958), “al-Ḥaraka al-adabiyya fī Lībiyā” [“El movimiento literario en Libia”] periódico de Fazan en http://www.fdaat.com, fecha: 07/10/1958.

AN- NUWAYṢIRĪ, Rāmiz (2007), “al-Ḥikāya wa-muŷtamaʿ al-ḥikāya: Qirāʾa fī riwāya” [“La narración y la comunidad narrativa: Una lección sobre novela”], en http://www.libya-alyoum.com/look/article. fecha 13-03-2007.

ʿURAYBĪ, Bašīr Muḥammad (1981), *al-Fann wa-l-masraḥ fī Lībiyā* [“El arte y el teatro en Libia”], Trípoli: ad-Dar al-ʿArabiyya li-l-Kuttāb.

VILAR GARCIA, M. J. (2004), “El nacimiento de la prensa en Libia: «L’Investigateur Africain» de Trípoli 1827”, en *AFRICA. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente*, Vol. LIX., pp.221-230.

www.tieob.com.

www.fagih.org.

www.panoramalibya.com.

NOTAS Y COMENTARIOS

LOS INTERESES DE LA ENSEÑANZA FRANCESA EN MARRUECOS DURANTE LOS PRIMEROS DIECISÉIS AÑOS DEL PROTECTORADO FRANCÉS

Francisco **MOSCOSO GARCÍA**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 17 (2010) 221-232

Un paseo por Rabat es siempre agradable para quien vuelve a ella de vez en cuando. Aparte del desarrollo palpable que se observa, el visitante puede adentrarse por sus calles, especialmente en la medina, e ir descubriendo cosas que pueden interesarle. Entrando desde *Bab El Had*, podemos seguir por la calle *Souika*. Bien avanzado el paseo por esta calle, llena de tiendas de todo tipo, sin doblar a la izquierda en la calle *des consuls* como hacen todos los turistas, seguimos su curso hasta el bulevar *Tariq El Marsa*. Entre éste y la esquina con la calle *des consuls*, hay todo un hervidero de gente que vende objetos de

* E-mail: francisco.moscoso@uam.es

segunda mano expuestos sobre el suelo. En esta parte de la calle *Souika* podemos encontrar, a mano izquierda, un anticuario de libros en el que más de una vez he descubierto alguno sobre árabe marroquí de la época del Protectorado francés o español. En una ocasión, seguí adentrándome por la calle y, antes de abandonarla para salir a la izquierda al bulevar, continué hacia la derecha a lo largo de la muralla y entre los objetos que vi en el suelo, encontré un libro, que adquirí en aquel preciso instante, de Roger Gaudefroy-Demombynes, hijo del célebre arabista francés Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957) cuya *Grammaire*(1), a medias con Blachère, es bastante conocida. Se trataba de *L'oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928, 247 pp. Al ver el título, mi única pregunta fue: ¿qué interés perseguía Francia en el sistema educativo que implantó durante el período del Protectorado? Así que me puse a leerlo.

El libro está dividido en tres partes: la enseñanza de los musulmanes, la de los israelitas y la de los europeos. En la primera, el autor hace un repaso de la enseñanza tradicional, la moderna con la llegada del Protectorado, la enseñanza popular en las escuelas urbanas y rurales –el desarrollo de la formación profesional y agrícola en éstas– y la enseñanza de las élites; la segunda está dedicada a la enseñanza israelita tradicional y moderna; y la tercera a la enseñanza de los europeos antes y después de la llegada del Protectorado. El interés que despertó en mí la obra fue responder a la pregunta que en el párrafo anterior me hacía. Y para ello, después de una lectura atenta de sus diferentes capítulos, fui desgranando el esqueleto ideológico en el que se sustentaba el estudio. De tal forma que pude llegar a la conclusión de que los puntos principales en los que se apoyaba aquel, y que desvelaban claramente cuáles eran los intereses del colonizador francés, son los siguientes:

1. El espíritu colonizador tiene dos vertientes bien definidas: la **conquista** de un **territorio** y la conquista de las **voluntades** del pueblo que vive en él.

---

(1) BLACHÈRE, R. / GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. 1975. *Grammaire de l'arabe classique*. *Morphologie et Syntaxe*. París, Maisonneuve-Larose. (3a ed. revue et remaniée). Quien también fue coautor de la obra siguiente : MERCIER, L./ GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. 1925. *Manuel d'arabe marocain* (*Grammaire et dialogues*). Nouvelle édition, revue et augmentée par Louis Mercier. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

1.1. “El verdadero interés de un Estado que posee una colonia es completar y reforzar la conquista material con una conquista moral”(2).

2. Los franceses tuvieron muy presente desde el principio que **la división entre bereberes y árabes** les reportaría beneficios en el país y así lo plasmaron en el sistema educativo. La experiencia vivida en Argelia desde 1830, debió de servirles de ejemplo en Marruecos.
2.1. “Francia, en su obra civilizadora, debe tener en cuenta la persistencia de la raza bereber y su civilización particular”(3).
2.2. “Marruecos posee una población árabe o bereber islamizada y una población bereber que habla todavía el bereber y está islamizada bastante superficialmente(4).
2.3. “Se recomienda a los maestros que eviten hablar árabe a los niños para no extender la lengua árabe entre las tribus bereberes”(5).
2.4. “Sólo desde octubre de 1923, tenemos una política bereber en materia de enseñanza. Esta política consiste esencialmente en aislar artificialmente las poblaciones bereberes de las árabes, haciendo un esfuerzo por ‘acercarlas a nosotros en el marco de sus tradiciones’”(6).
2.5. “Podríamos haber pensado en desarrollar los estudios bereberes; pero la lengua bereber es demasiado concreta para poder expresar las necesidades de una civilización moderna”.(7)
2.6. “Con la flexibilidad que tienen para adoptar cualquier otra religión, abrazarían de buen grado la religión católica que sus antepasados practicaron ya

(2) *Le véritable intérêt d’un État qui possède une colonie est de compléter et de renforcer la conquête matérielle par une conquête morale* (p. 10).
(3) *La France, dans son œuvre civilisatrice, doit donc tenir compte de la persistance de la race berbère et de sa civilisation particulière* (p. 12).
(4) *Le Maroc comprend une population arabe ou berbère islamisée et une population berbère parlant encore le berbère et assez superficiellement islamisée* (p. 13).
(5) *Il est recommandé aux maîtres d’éviter de parler arabe aux enfants afin de ne pas propager la langue arabe dans les tribus berbères* (p. 109).
(6) *C’est seulement depuis octobre 1923, que nous avons une politique berbère en matière d’enseignement. Cette politique consiste essentiellement à isoler artificiellement les populations berbères des populations arabes, en s’efforçant ‘de les rapprocher de nous dans le plan de leurs traditions’* (p. 120).
(7) *On aurait pu songer à développer les études berbères ; mais la langue berbère est trop concrète pour pouvoir exprimer les besoins d’une civilisation moderne* (p. 121).

y que es hoy la religión del pueblo civilizador”(8).

2.7. “Los bereberes están, al parecer, más cercanos a nuestra mentalidad y nuestras instituciones. Sería exagerado decir que, con respecto a los árabes y bereberes islamizados, el Protectorado sigue una política de adaptación y de desarrollo del indígena en el marco de su civilización, mientras que en relación a los bereberes puros, sigue una política de asimilación”(9).

2.8. “No obstante, se ha procurado en Marruecos evitar la arabización de los bereberes y, por otro lado, dar a los jóvenes árabes, mediante maestros indígenas, algunas nociones de árabe clásico. Es sabido que en Argelia se siguió al principio una política de arabización de los bereberes, a pesar de las advertencias de algunos perspicaces”(10).

3. Sobre todo, se busca **orientar** a los marroquíes que deseen estudiar hacia la **formación profesional**. El interés es fundamentalmente económico:

3.1. “Las escuelas urbanas, de hecho, deben orientar a los alumnos hacia la enseñanza profesional, hacia los oficios productivos”(11).

3.2. “El general Lyautey ha querido que la masa del pueblo se oriente hacia los oficios productivos más útiles, reservando a la élite el comercio y los empleos administrativos(12).

3.3. “La escuela profesional es, por otra parte, una institución todavía demasiado nueva para inspirar una total confianza a los marroquíes: tradicionalmente, el niño marroquí aprende el Corán en el *msid* para conocer su religión; si quiere

---

(8) *Avec leur souplesse à adopter n'importe quelle religion, ils embrasseraient volontiers la religion catholique que leurs ancêtres ont déjà pratiquée et qui est aujourd'hui la religion du peuple civilisateur* (p. 125).

(9) *Les Berbères sont, semble-t-il plus proches de notre mentalité et de nos institutions. Il serait exagéré de dire qu'à l'égard des Arabes et Berbères islamisés, le Protectorat suit une politique d'adaptation et de développement de l'Indigène dans le cadre de sa civilisation, tandis qu'à l'égard des purs Berbères, il suit une politique d'assimilation* (p. 237).

(10) *Cependant on a cherché au Maroc à éviter l'arabisation des Berbères et, d'autre part, à donner par des maîtres indigènes aux jeunes arabes quelques notions d'arabe classique. On sait qu'en Algérie une politique d'arabisation des Berbères fut d'abord poursuivie malgré les avertissements de quelques bons esprits* (p. 240).

(11) *Les écoles urbaines en effet doivent orienter les élèves vers l'enseignement professionnel, vers les métiers productifs* (p. 77).

(12) *Le général Lyautey a voulu que la masse du peuple soit tournée du côté des métiers productifs les plus utiles réservant à l'élite le commerce et les emplois administratifs* (p. 86).

aprender un oficio, entra como aprendiz en el taller de un artesano que le paga. Se imagina que el Protectorado tiene segundas intenciones al crear escuelas, que los maestros mismos tienen intereses directos en el éxito de las escuelas y que ellos explotan a los aprendices”(13).

3.4. “No hemos hablado de un proyecto curioso del mariscal Lyautey que consistía en la creación de una escuela de agricultura aristocrática para la élite de la población. Esta escuela, destinada a la élite, habría recibido sólo a los hijos de los gobernadores o de los grandes propietarios rurales. No parece que hoy en día un proyecto semejante tuviera alguna posibilidad de éxito”(14).

3.5. “Por otro lado, las escuelas populares, tanto urbanas como rurales, que son gratuitas y que preparan para las escuelas profesionales y para los trabajos agrícolas”(15).

3.6. “Cada vez más, los marroquíes, ricos o pobres, comprarán objetos y mobiliario de procedencia y concepción europea que reemplazarán poco a poco los objetos de arte indígenas”(16).

4. Oposición entre el **sistema educativo francés**, que se supone más moderno y pedagógico, y **el marroquí** tradicional basado en la mera memorización y en el castigo físico.

4.1. “Los procedimientos de enseñanza y de corrección de los alfaquíes, que están basados en la memoria y el dolor físico, se oponen a los del maestro francés, que intenta atraerse la inteligencia del niño, su espíritu de observación,

---

(13) *L’école professionnelle est, d’autre part, une institution encore trop nouvelle pour donner pleine confiance aux Marocains : traditionnellement l’enfant marocain apprend le Coran au* msid *pour connaître sa religion ; s’il veut apprendre un métier, il entre en apprentissage chez un artisan qui le paie. Il s’imagine que le Protectorat a des arrière-pensées en créant des écoles, que les maîtres eux-mêmes sont directement intéressés au succès des écoles et qu’ils exploitent les apprentis* (p. 97).

(14) *Nous n’avons pas parlé d’un projet curieux du maréchal Lyautey qui consistait en la création d’une école d’agriculture aristocratique pour l’élite de la population. Cette école destinée à l’élite n’aurait reçu que les fils de caïds ou de grands propriétaires ruraux. Il ne semble pas qu’aujourd’hui un tel projet ait quelque chance d’aboutir* (p. 116).

(15) *D’une part, les écoles populaires, écoles urbaines et écoles rurales, qui sont gratuites et qui préparent aux écoles professionnelles et aux travaux agricoles* (p. 172).

(16) *De plus en plus, les Marocains riches ou pauvres achèteront des objets et du mobilier de provenance et de conception européenne qui remplaceront peu à peu les objets d’art indigène* (p. 105).

y evitar, siempre que sea posible, las correcciones corporales”(17).
4.2. “Presentamos, según una indagación llevada a cabo entre los maestros, las particularidades que presentan: están dotados de una memoria verbal bastante grande; aprenden relativamente rápido el francés, un francés mecánico, muy impuro y de mala pronunciación, un francés sin matices en el que se hace evidente que no entienden bien las palabras que dicen. […] Al marroquí, sin duda alguna, le falta imaginación; sus composiciones francesas o árabes son sólo ejercicios de memoria, y de la memoria más pasiva”(18).

5. El francés es la lengua de la civilización, la cual tiene que extenderse. Sin embargo, se detecta también un cierto miedo a que el marroquí la conozca bien. No así entre los israelitas escolarizados en las escuelas de la Alianza Israelita Universal.
5.1. “Es el francés y no el árabe, tampoco el bereber, el que debe de reemplazar al árabe como lengua común y como lengua de civilización. Deberemos, por otro lado, cuidar por el mantenimiento de las instituciones bereberes”(19).
5.2. “El peligro de estas escuelas (rurales) es que favorezcan el abandono del campo por la ciudad. No basta con que los programas recomienden evitar desarraigar a los niños; hay que darse cuenta de que los alumnos, en cuanto sepan un poco de francés, querrán utilizarlo en la ciudad”(20).
5.3. “El francés tiene que ser enseñado no como lengua extranjera, sino como

(17) *Les procédés d’enseignement et de correction des fqihs, qui reposent sur la mémoire et la douleur physique s’opposent à ceux du maître français qui cherche à faire appel à l’intelligence de l’enfant, à son esprit d’observation, et à éviter, autant que possible, les corrections corporelles* (p. 69).

(18) *Voici, d’après une enquête faite auprès des maîtres, les particularités qu’ils présentent : Ils sont doués d’une mémoire verbale très grande ; ils apprennent relativement vite le français, un français mécanique, très impur et mal prononcé, un français sans nuances où l’on sent qu’ils ne comprennent pas bien les mots qu’ils expriment.* […] *Le Marocain manque en effet d’imagination : ses compositions françaises ou arabes ne sont que des opérations de mémoire, et de mémoire la plus passive* (p. 85).

(19) *C’est le français et non l’arabe, ni même le berbère qui doit remplacer l’arabe comme langue commune et comme langue de civilisation. Nous devrons d’autre part veiller au maintien des institutions berbères* (p. 119).

(20) *Le danger de ces écoles est qu’elles favorisent la désertion des campagnes pour la ville. Il ne suffit pas que les programmes recommandent de ne pas déraciner les enfants ; il faut se rendre compte que les élèves, dès qu’ils sauront un peu de français, voudront l’utiliser dans la ville* (p. 113).

una segunda lengua materna; una formación intelectual puramente árabe reforzaría entre los marroquíes el instinto de resistencia a la influencia francesa”(21).
5.4. “Al cabo de varios años de escolarización, el alumno israelita no sólo ha aprendido la lengua francesa y ha adquirido un cierto bagaje de conocimientos útiles, sino que, sobre todo, ha experimentado una feliz metamorfosis en su mentalidad y en sus tendencias”(22).

6. Se establece una diferencia entre la enseñanza de los **marroquíes** y la de los **europeos**; cada uno de ellos posee **sus escuelas específicas**. Sólo a los que destacan, que son poquísimos, se les está permitido continuar sus estudios en el sistema francés. Por otro lado, se crean escuelas para los hijos de los notables en las grandes ciudades con el fin de formar a los futuros dirigentes.
6.1. “El acceso a los establecimientos de secundaria para europeos no se les está, en principio, prohibido. No obstante, la Dirección de Enseñanza intenta que los niños indígenas se alejen de la enseñanza secundaria para europeos, por el interés de la sociedad marroquí y de los mismos estudiantes”(23).
6.2. “Se trata de acercar a nosotros a los mejores elementos de la población, al mismo tiempo que se les mantiene en sus tradiciones religiosas y sociales”(24).
6.3. “Las escuelas de los hijos de notables… Han sido creadas únicamente en las principales ciudades de Marruecos”(25).
6.4. “La administración se contenta con orientar hacia el liceo francés a los mejores alumnos aptos para aprovechar la enseñanza francesa, así como de

---

(21) *Le français doit être enseigné non à titre de langue étrangère, mais comme une seconde langue maternelle ; une formation intellectuelle purement arabe renforcerait chez les Marocains l'instinct de résistance à l'influence française* (p. 131).

(22) *Au bout de quelques années de scolarité non seulement l'élève israélite a appris la langue française et a acquis un certain bagage de connaissances utiles, mais il a surtout subi une heureuse métamorphose dans sa mentalité et dans ses tendances* (p. 201).

(23) *L'accès aux établissements secondaires pour Européens ne leur est pas, en principe, interdit. Cependant la Direction de l'Enseignement essaie de détourner les enfants indigènes de l'enseignement secondaire pour Européens, dans l'interêt de la société marocaine et des élèves eux-mêmes* (p. 166).

(24) *Il s'agit de rapprocher de nous les meilleurs éléments de la population, tout en les maintenant dans leurs traditions religieuses et sociales* (p. 134).

(25) *Les Écoles de Fils de Notables… Elles n'ont été créées que dans les principales villes du Maroc* (p. 125).

concederles becas”[(26)].

6.5. “Si la cultura y la educación tienen que ser musulmanas, la formación intelectual tiene que ser puramente francesa”[(27)].

6.6. “El francés se enseña no como lengua extranjera, sino como segunda lengua materna”[(28)].

6.7. “De hecho, hasta ahora, el número de alumnos marroquíes que frecuentan los establecimientos de secundaria para europeos son poco numerosos”[(29)].

6.8. “La coexistencia de dos categorías de escuelas, unas para indígenas, otras para europeos, es para ellos un tema de reflexión”[(30)].

6.9. “Los marroquíes capaces de mayor juicio y de razonamiento (y son muchos, incluso entre la generación antigua) constatan el carácter especial de las escuelas para musulmanes. Temen que la enseñanza tan sencilla dada en estas escuelas no prepare a los jóvenes marroquíes para luchar en la vida al mismo nivel que los europeos, o que los israelitas, que reciben una instrucción análoga a la de los europeos y que son ya numerosos en la enseñanza secundaria”[(31)].

6.10. “… el alumno indígena es incapaz de seguir con aprovechamiento los estudios de la escuela francesa. En efecto, en las escuelas francesas, la enseñanza se dirige a una mayoría de alumnos cuya lengua materna es el francés y que se mueven en un entorno francés; los indígenas, al contrario, vienen a la escuela para aprender el francés que es para ellos una lengua extranjera”[(32)].

---

(26) *L’administration se contente d’orienter vers le lycée français les meilleurs éleves aptes à profiter de l’enseignement français et de les octroyer des bourses* (p. 133).

(27) *Si la culture et l’éducation doivent être musulmanes, la formation intellectuelle, doit être purement française* (p. 136).

(28) *Le français est enseigné non à titre de langue étrangère, mais comme seconde langue maternelle* (p. 137).

(29) *En fait, jusqu’à maintenant, le nombre des élèves marocains qui fréquentent les établissements secondaires pour Européens sont peu nombreux* (p. 166).

(30) *La coexistence de deux catégories d’écoles, les unes pour les Indigènes, les autres pour les Européens, est pour eux un sujet de réflexions* (p. 166).

(31) *Les Marocains qui sont capables de plus de jugement et de raisonnement (et ils sont nombreux, même parmi la vieille génération) remarquent le caractère spécial des écoles pour Musulmans. Ils redoutent que l’enseignement très simple donné dans ces écoles ne prépare pas les jeunes gens marocains à lutter dans la vie sur le même pied que les Européens, ou même les Israélites qui reçoivent une instruction analogue à celle des Européens et qui sont déjà nombreux dans l’enseignement secondaire* (p. 167).

(32) *… l’élève indigène est incapable de suivre utilement les études de l’école française. En effet, dans les écoles françaises, l’enseignement s’adresse à une majorité d’élèves dont la langue*

6.11. "Por otro lado, las escuelas de los hijos de notables que hasta el año pasado eran de pago y cuyos mejores alumnos van a los colegios musulmanes y pueden seguir estudios superiores en el Instituto de Estudios Superiores Marroquíes en Rabat…"(33) […] "La élite, si es educada cuidadosamente por nosotros, no es peligrosa"(34).

7. En relación a la **lengua árabe**, se reconoce la existencia de los registros culto y dialectal y se argumenta que el marroquí no conoce muy bien el primero de ellos.

7.1. "No hay que olvidar tampoco que el árabe en Marruecos es todavía la lengua literaria y la lengua que se escribe en las relaciones comerciales, aunque, sin duda alguna, con alteraciones provenientes de la lengua vulgar"(35).

7.2. "Podíamos haber pensado en reservar un lugar preponderante a la enseñanza del árabe vulgar y enseñar algunas nociones de ciencia moderna y geografía en esta lengua. Hay que renunciar a esta solución que presenta inconvenientes análogos a la solución precedente"(36) […] si la lengua vulgar puede permanecer siendo la lengua de la vida familiar, debe ser reemplazada como lengua económica y de civilización superior por el francés, que, en presencia de pueblos de lenguas muy diversas, puede convertirse únicamente en lengua común: su estudio es el que tiene que ser el objeto principal de la escuela urbana"(37) […] Nota 1: "Es verdad que el árabe clásico será siempre difícil de

---

maternelle est le français et qui évoluent dans un milieu français ; les Indigènes au contraire viennent à l'école pour apprendre le français qui est pour eux une langue étrangère (p. 167).

(33) *D'autre part, les écoles des Fils de Notables qui jusqu'à l'année dernière étaient payantes et dont les meilleurs élèves vont aux Collèges musulmans et peuvent poursuivre des études supérieures à l'Institut des Hautes Études Marocaines a Rabat…*

(34) *L'élite, si elle est éduquée soigneusement par nous, n'est pas dangereuse* (p. 172).

(35) *Il ne faut pas non plus oublier que l'arabe est encore au Maroc la langue littéraire et la langue qui s'écrit dans les relations commerciales, sans doute avec des altérations provenant de la langue vulgaire* (p. 75).

(36) *On aurait pu encore songer à réserver une place prépondérante à l'enseignement de l'arabe vulgaire et à enseigner des notions de science moderne et de géographie en cette langue. Il faut renoncer à cette solution qui présente des inconvénients analogues à la solution précédente.*

(37) *si la langue vulgaire peut rester la langue de la vie familiale, elle doit être remplacée comme langue économique et de civilisation supérieure par le français, qui, en présence de populations de langues très diverses peut seul devenir la langue commune : c'est son étude qui doit être l'objet principal de l'école urbaine.*

aprender para los jóvenes marroquíes. No distinguimos aquí el árabe clásico propiamente dicho de aquel que se ha convenido en llamar árabe clásico moderno, que es la lengua clásica rejuvenecida y completada con palabras nuevas”(38).

7.3. “Los alumnos tienen tendencia a abandonar las materias árabes por los estudios franceses, ya sea porque son mal enseñadas, ya porque los alumnos creen, sin razón alguna, que el conocimiento de su lengua y del derecho musulmán es menos útil para su futuro que el del francés”(39).

8. La **enseñanza femenina** queda apartada a la formación profesional de aquellas tareas relacionadas con la casa.

8.1. “El objetivo inmediato de estas escuelas es la de *domesticar* al elemento femenino musulmán tan alejado de la mentalidad europea”(40).

8.2. “Parece que las chicas que salen de nuestras escuelas se casan mejor que las otras: las arras dadas por el marido son más elevadas; se trata, si no es un hecho aislado, de una muestra manifiesta de que los indígenas están satisfechos de la enseñanza que se da y de que no tenemos más que continuar nuestra obra en la misma dirección”(41).

9. Otros aspectos desgranados tienen que ver con la **educación física**, el **respeto del Protectorado** por las costumbres, el sistema educativo de la **Alianza Israelita Universal** y alguna **consideración** sobre el sistema educativo de forma general.

---

(38) *Il est vrai que l’arabe classique sera toujours très difficile à apprendre pour les jeunes marocains. Nous ne distinguons pas ici l’arabe classique proprement dit de ce qu’il est convenu d’appeler l’arabe classique moderne qui est la langue classique rajeunie et complétée par des mots nouveaux* (p. 75).

(39) *Les élèves ont tendance à délaisser les matières arabes pour les études françaises, soit qu’elles soient mal enseignées, soit que les élèves estiment, sans doute à tort, que la connaissance de leur langue et du droit musulman soit moins utile pour leur avenir que celle du français* (p. 143).

(40) *Le but immédiat de ces écoles est d’*apprivoiser *l’élément feminin musulman si éloigné de la mentalité européenne* (p. 154).

(41) *Il parait que les filles sorties de nos écoles se marient mieux que les autres : la dot donnée par le mari est plus élevée ; c’est là, si le fait n’est pas isolé, le signe manifeste que les Indigènes sont satisfaits de l’enseignement qu’on y donne, et que nous n’avons qu’à continuer notre œuvre dans la même voie* (p. 159).

9.1. "La enseñanza del deporte… Todo lo que recuerde la preparación militar está descartado… La educación física tiene como fin no tanto el desarrollo de los músculos cuanto el de ejercer una feliz influencia en el carácter y la moral"(42).
9.2. "El Protectorado se compromete a respetar la religión y las tradiciones musulmanas"(43).
9.3. "La innovación esencial aportada por la Alianza ha sido la de disminuir a dos o tres horas al día el tiempo consagrado a la enseñanza religiosa y la enseñanza del hebreo, consagrando el resto de la jornada al estudio del francés, a elementos de historia judía y a conocimientos elementales"(44).
9.4. "Algunos intentos por modernizar la enseñanza y darle un carácter marroquí la distinguen por otro lado de la enseñanza metropolitana"(45).

Nuestra reflexión, después de exponer estos principios del sistema educativo francés en los comienzos del Protectorado, se dirige al momento presente en Marruecos. De todos es sabido que la política de arabización llevada a cabo desde la Independencia en 1956 se ha caracterizado por sus fracasos más que por sus logros(46). Vermeren(47) nos recuerda que en 1956 la tasa de escolarización en el país era del trece por ciento para los musulmanes y que el analfabetismo en 1998 era del cincuenta y cinco por ciento de media. Continua diciendo que el paro entre diplomados de la enseñanza superior asciende en esta

(42) *L'enseignement de la culture physique… Tout ce qui rappelle la préparation militaire est écarté… La culture physique a pour but moins le développement des muscles que d'exercer une heureuse influence sur le caractère et sur la moralité* (p. 139).

(43) *Le Protectorat s'est engagé à respecter la religion et les traditions musulmanes* (p. 168).

(44) *L'innovation essentielle apportée par l'Alliance était de restreindre à deux ou trois heures par jour le temps consacré à l'enseignement religieux et à l'enseignement de l'hébreu et de consacrer le reste de la journée à l'étude du français, des éléments de l'histoire juive et des connaissances élémentaires* (p. 189).

(45) *Des essais pour moderniser l'enseignement et lui donner un caractère marocain le distinguent d'autre part de l'enseignement métropolitain* (p. 239).

(46) El pasado año fue presentada en la Universidad de Cádiz una tesis doctoral en la que se ha estudiado la política de arabización en Marruecos. Cf. BENÍTEZ, M. 2009. *Estudio de la política de arabización del sistema educativo en Marruecos y sus consecuencias*. Tesis doctoral dirigida por Jorge Aguadé, presentada en el Departamento de Filología, Área de Estudios Árabes e Islámicos, de la Universidad de Cádiz.

(47) VERMEREN, P. 2001. *Le Maroc en transition*. Paris, La découverte.

fecha al treinta con cinco por ciento y que el sistema de formación es deficitario, ya que es incapaz de producir egresados aptos para los empleos que se piden. En 1989, la enseñanza secundaria llegó a estar totalmente arabizada, pero los estudios técnicos en la universidad siguen estando en francés, lo cual origina problemas entre los alumnos que no practican el francés en sus casas o no han cursado estudios en una escuela bilingüe (2001: 82-84). A esto se suma el desarrollo que las escuelas privadas han experimentado en el país a partir de los años ochenta. Desde la Independencia, una buena parte de la élite del país ha sido formada, sobre todo, en escuelas francesas, americanas y españolas (2001: 148). Es como si se mantuviera el mismo principio que inspiró a los franceses en su política educativa a principios del siglo XX, es decir, el de la formación de las élites con el fin de continuar dominando la economía del país. Hasta los años ochenta, era fácil acceder a los estudios universitarios en Francia. Hoy, a un estudiante que haya hecho la selectividad, le es muy difícil. La mejor manera de continuar los estudios en el extranjero es escolarizarse en una escuela privada (2001: 149). Acabamos con las palabras del propio Vermeren, que nos ilustran perfectamente cuál es este espíritu colonizador-neocolonizador: *Pour les* happy few *entrés dans une école étrangère, l'avenir est assuré. Les écoles étrangères, qui recrutent un public socialement très privilégié, forment une véritable élite scolaire, entièrement bilingue en arabe et en français (ou en anglais ou en espagnol)* "Para los *hijos de papá* que entran en una escuela extranjera, el futuro está garantizado. Las escuelas extranjeras que reclutan a un público socialmente privilegiado, forman una verdadera élite escolar, totalmente bilingüe en árabe y en francés (o en inglés o en español)" (2001: 151).

Somos conscientes de que el análisis de la situación actual es mucho más extenso, pero hemos querido ofrecer las ideas de Gaudefroy-Demombines como una muestra de cuáles fueron los pasos que guiaron a los franceses en Marruecos para implantar su sistema educativo y cómo esos fundamentos continúan sirviendo de sostén al neocolonialismo educativo que llevan a cabo los países europeos, especialmente Francia y España, en el país vecino a través de sus escuelas.

RESEÑAS

DE LA PUENTE, Cristina & SERRANO, Delfina (eds.). *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid: Ed. Siglo XXI, 2007, 340 páginas.

Esta obra está compuesta de catorce artículos (divididos en cuatro ejes) escritos por especialistas de diversos campos de especialización, como antropología, politología, sociología, etc. En la introducción (pp. IX-XXXIII) las dos editoras trazan el contenido de la obra, situándolo en el contexto apropiado y haciendo unos comentarios generales que pretenden facilitar el entendimiento de la misma para el lector no especializado.

En el primer artículo (pp. 3-26) D. Waines critica las opiniones de pensadores occidentales de primera fila, como, por ejemplo, B. Lewis y S. Huntington, que consideran la violencia algo innato en el islam y, por consiguiente, el choque entre el occidente y la civilización islámica algo inevitable. El autor advierte del peligro de hacer generalizaciones y de dividir el mundo en buenos y malos, pregonando la necesidad de ver los atentados terroristas en su propio contexto y no aislarlos de sus causas, a fin de no caer en la trampa y asimilarse a los terroristas con una suerte de contraataque que no hace sino dañar a gente inocente.

En el segundo artículo (pp. 27-44) E. Arigita aborda el tema de la autoridad religiosa y quién la ejerce en el mundo islámico en general y en el caso de la comunidad musulmana en España en particular. Habla de la relación entre la comunidad musulmana y el estado español, las tentativas de encontrar interlocutores válidos que representen los intereses de la comunidad ante el mismo, y señala el papel del imán como una figura influyente dentro de la comunidad.

R. Peters, en el tercer artículo (pp. 45-61), analiza, entre otros asuntos, la actitud de algunos grupos yihadistas contemporáneos y su adopción de la

violencia como medio para alcanzar sus metas. Muestra cómo sus dirigentes acuden a la herencia inmensa de fetuas, ora para justificar sus acciones terroristas, ora para distanciarse de ellas. Este es el caso de la Jamaaᶜa Islamiyya en Egipto que, tras años de lucha armada contra el régimen, optó por la vía pacífica.

En el cuarto artículo (pp. 63-84), R. Meijer explica cómo la Asociación de Estudiosos Musulmanes (AEM) en Iraq supo aprovechar los acontecimientos de la revuelta de Falluya en 2004. Lo que era al inicio un discurso tribal o nacional de resistencia ganó una dimensión universal de carácter religioso. La AEM hizo una buena jugada, y de ser una asociación poco conocida pasó a convertirse en el representante de la resistencia sunní.

En el quinto artículo (pp. 85-103), I. Álvarez-Ossorio explica cómo la religión desempeña un papel central en el conflicto entre israelíes y palestinos. Por un lado, los colonos judíos se remontan a la religión para legitimizar la ocupación de los territorios palestinos. Y, por el otro lado, el movimiento de resistencia islámica (Hamas) acude también al factor religioso para reivindicar el derecho sobre los territorios y aumentar su popularidad.

R. Badry, en el sexto artículo (pp. 107-130), muestra cómo la visión islámica de Gaddafi deja perplejos a los investigadores debido a su carácter impredecible y cambiante. Desde su llegada al poder, el Coronel ha mostrado varias facetas de su talento político. Y aunque no duda en ocasiones en presentarse como un musulmán convencido y defensor de la causa islámica, un examen de cerca de sus actividades revela que su objetivo ha sido siempre alejar el islam de la escena política de su país.

En el séptimo artículo (pp. 131-156), R. Ortega analiza la experiencia del movimiento islamista sudanés en el poder, su participación en el juego político, y los desafíos a los que dicho movimiento tuvo que enfrentarse, tanto a nivel interno como externo. Señala el papel del jeque Hasan al-Turabi, considerado como el principal ideólogo del islam sudanés y uno de los pensadores musulmanes más destacados.

En el octavo artículo (pp. 157-186), M.J. Merinero señala la importancia geoestratégica de Irán en oriente próximo. Habla de la lucha interna en el país persa entre reformistas y conservadores y muestra cómo el Consejo de Guardianes, en virtud del poder que detenta para vetar la candidatura de reformistas al Maylis, altera las reglas del juego e impide alcanzar cambios democráticos verdaderos.

En el noveno artículo (pp. 189-216), I. Gutiérrez de Terán explica cómo el confesionalismo político reina en algunos países de Oriente Medio. En el Líbano, por ejemplo, todo gira en torno de la secta. Cada grupo religioso tiene su propio partido político y está representado en el poder por el sistema de cuotas. Un sistema como tal no ayuda a construir un estado fuerte capaz de fundir todas las confesiones en una identidad libanesa única. El autor observa también que el modelo libanés está siendo copiado en Iraq.

Berber, en el décimo artículo (pp. 217-244), hace un repaso de la situación política en Argelia desde la revuelta de 1988 hasta 2004. La revuelta que estalló en aquel entonces abrió nueva página en la historia reciente del país y obligó al gobierno a introducir cambios políticos y económicos. Sin embargo, la revocación de las elecciones legislativas de 1991 para impedir la llegada de los islamistas al poder y los acontecimientos posteriores sumergieron al país en un baño de sangre. Aunque se han celebrado elecciones a lo largo de estos quince años, la democracia está todavía lejos de haber sido alcanzada.

En el undécimo artículo (pp. 245-270), S. Wippel analiza la posición de los principales partidos marroquíes de tendencia laica en lo que se refiere a la relación con Europa desde los años cincuenta hasta la actualidad y cómo han experimentado un cambio notable. Al principio, estas relaciones eran vistas con recelo, sobre todo por los comunistas y socialistas con posturas orientadas a otras alternativas, como el panarabismo. Sin embargo, el fracaso de las alternativas regionales y el cambio en el seno de la Europa misma llevó a los partidos en cuestión a saludar cualquier iniciativa del otro lado del mediterráneo. Hoy por hoy, estos partidos buscan para su país una situación privilegiada en las relaciones euromediterráneas.

En el duodécimo artículo (pp. 271-297), U. Rebstock arroja luz sobre la historia reciente de Mauritania, el proceso de islamización que tuvo lugar desde la independencia, y su estructura social, donde varias grupos étnicos componen el conjunto de la sociedad. Explica cómo la introducción de la democracia abrió paso al tribalismo y cómo la brecha entre favorecidos y desfavorecidos llevó a muchos a buscar alternativa en el islam. El autor concluye que es difícil aplicar el modelo occidental de democracia a este país sin tener en cuenta sus estructuras socioculturales.

I.Rivoal, en el decimotercer artículo (pp. 301-318), habla de las características de la religión drusa como la reencarnación, el secreto de la doctrina, el ascetismo, etc. Explica cómo la comunidad drusa está dividida en

una minoría (sabios) que tiene acceso al saber religioso y una mayoría (ignorantes) que no saben nada de religión. El hecho de que los religiosos drusos tengan que romper con lo mundano y seguir normas estrictas de vida no implica que vivan al margen de la sociedad. Muy al contrario, ejercen un activismo poderoso y actúan de referentes de identidad para toda la comunidad.

En el último artículo (pp. 319-340), B. Krawietz presenta la opinión de eruditos musulmanes y de órganos competentes sobre la clonación. Señala que el debate sobre este tema, que debe mostrar la capacidad de la ley islámica de pronunciarse ante desafíos científicos, es una continuación del debate sobre temas anteriores como el aborto. La autora observa que las opiniones sobre la clonación son cambiantes e incluso contradictorias, lo que muestra, a su vez, que estos eruditos no están bien familiarizados con el tema en cuestión.

En definitiva, esta obra es importante para entender el activismo político de carácter religioso que se vive en países como Mauritania, Irán, Sudán, Egipto, Argelia, etc. Esperamos que se publiquen en español obras de la misma índole sobre otros países árabes e islámicos.

Omar Salawdeh
Georges Mason University, Virginia, EE.UU.

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel & PEÑA MARTÍN, Salvador (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba: Ed. Berenice, 2008, 571 páginas.

Un total de treinta y un artículos, divididos en seis ejes, forman el conjunto de esta obra. Cómo indica el título, el Libro Sagrado del islam es el centro de atención de estos artículos que muestran, entre otras cosas, la importancia y el papel crucial que el Corán desempeña en la vida de los musulmanes.

En el primer eje: “Corán, conocimiento y razón”, R. Ramón Guerrero (pp. 19-29) explica cómo en el islam el viaje y la adquisición de conocimiento son inseparables. Son abundantes las palabras con el sentido de viajar en el Corán: la ley islámica es un camino, los fieles imploran a Dios en sus oraciones diarias para que les conduzca por la vía recta, la peregrinación es un viaje en busca de salvación, etc. I. Bejarano Escanilla (pp. 31-47) introduce de forma breve al

viajero y cosmógrafo Abū Ḥāmid al-Garnāṭī y su obra *al-Muˁrib*, y habla de las citas coránicas en dicha obra. Observa que estas citas están en muchos casos fuera de contexto, o solamente son una ornamentación retórica. E. Tornero (pp. 49-62) señala que en el sistema Zahirí de Ibn Ḥazm la razón no tiene una función práctica más allá de entender la revelación, debido a su incapacidad de obligar al hombre. Es más, cualquier intento de utilizar la razón para entender el texto revelado fuera de su sentido literal supone una violación flagrante del concepto de *tawḥīd*. J. Puig Montada (pp. 63-89) discute los conceptos de "necesidad" y "posibilidad" en Averroes. Observa que, por lo general, Averroes ha sido fiel en sus comentarios al pensamiento original de Aristóteles, salvo en aquellos casos donde era difícil para él rastrear el pensamiento del maestro debido a la traducción árabe o por estar bajo la doctrina de Avicena. C.A. Segovia (pp. 91-105) habla de los nombres divinos *al-Ŷāmiˁ* y *al-Bāqī* en la famosa obra de Ibn al-ˁArabī *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Muestra que las connotaciones semánticas del primer nombre en dicha obra son diferentes de lo que se relata en el Corán y lo atribuye a las limitaciones del árabe y de las lenguas semíticas en general ante el griego, ya que Ibn al-ˁArabī, como otros, era deudor de la tradición filosófica.

En el segundo eje: "Corán, política y legitimidad", M. Abumalham (pp. 109-124) reflexiona sobre la legitimidad del poder en el islam e insiste que el islam es ante todo una religión y no un sistema político. Lo fue así durante la época del Profeta y de los califas bien guiados. La estrecha relación en los siglos posteriores entre el islam sunní y la política es resultado de la expansión del imperio islámico. Pero aun así, el islam no deja de ser, por encima de todo, una religión. Mª. A. Martínez Núñez (pp. 125-144) analiza la forma de incorporar el texto coránico en la epigrafía andalusí en la época omeya y almohade y post-almohade. En la epigrafía omeya las citas del Corán estaban restringidas a las mezquitas y normalmente iban acompañadas por datos históricos y del soberano de la época. En cambio, la epigrafía almohade se caracteriza por el uso masivo de citas coránicas y la ausencia de formularios fundacionales. Esta tendencia de citar el Corán masivamente sobrevivió en el período post-almohade, aunque recuperando formularios fundacionales. X. Ballestín Navarro (pp. 145-154) analiza un incidente entre al-Ḥakam al-Mustanṣir y Ḥasan b. Qannūn, relatado en algunas fuentes andalusíes. Al parecer, al-Mustanṣir quería apoderarse de una pieza de ámbar gris que estaba en posesión de Ibn Qannūn. Frente a esta actitud, Ibn Qannūn cita el versículo coránico (38:24ss) donde dos adversarios, uno de

los cuales posee noventa y nueve ovejas, y el otro sólo una, acuden a David para juzgar la disputa entre ellos. La cita del Corán por Ibn Qannūn tiene como objetivo no sólo rechazar la petición del califa sino también mostrar su injusticia. M. Á. Manzano Rodríguez (pp. 155-166) habla del sultán y del Corán en la historiografía benimerín, que da una imagen ejemplar de los sultanes de Fez. Así pues, Ibn Marzūq, en su obra *al-Musnad al- Ṣaḥīḥ*, presenta a Abū l-Ḥasan como un sultán entregado a la lectura y escritura del Corán y a las ciencias de la educación islámica tradicional, como cualquier alfaquí de su tiempo. M. Meouak (pp. 167-180) analiza los títulos honoríficos de los reyes de taifas en las fuentes árabes y sus connotaciones políticas y en lo relativo a la legitimidad del poder. Observa que estos títulos son imitaciones de otras épocas como, por ejemplo, el periodo ˁabbāsī, y que, por lo general, su finalidad era propagandística.

En el tercer eje: “Corán, derecho y comportamiento”, J. Martos Quesada (pp. 183-197) habla del concepto de *iŷtihād* o razonamiento individual en el islam. Observa que este concepto, como fuente de derecho, es una herramienta eficaz para renovar el islam y adaptarlo a los tiempos y, a la vez, combatir el anquilosamiento de los islamistas radicales y los tópicos negativos sobre el islam en Occidente. M. Fierro (pp. 199-214) muestra cómo los musulmanes practicantes tratan los ejemplares del Corán con respecto y veneración. Cita también opiniones de juristas musulmanes sobre temas relacionados como tocar el Corán por musulmanes en un estado de impureza ritual o por no musulmanes, el contacto de los niños con el Corán, epigrafía coránica en las monedas, disponer de un Corán deteriorado, etc. M. Marín (pp. 215-231) habla del concepto de *tabarruŷ* de las mujeres en el Corán (24:60 y 33:33). Observa que los exégetas musulmanes están de acuerdo en que las mujeres no deben exhibir sus adornos o encantos personales ante los hombres que no pertenecen a su familia. Mª. Arcos Campoy (pp. 233-250) habla del derecho sucesorio en el *Muwaṭṭaˀ* de Mālik b. Anas. Mientras que el Corán determina los herederos y sus cuotas correspondientes, el *Muwaṭṭaˀ* amplia el sistema sucesorio a partir del *ḥadīṯ*, el criterio de los primeros califas y de los compañeros del Profeta e incluso normas pre-islámicas. De las prescripciones coránicas Mālik dedujo nuevas normas como las de la herencia de nietos, abuelos, abuelas, tías paternas no mencionadas en el Corán. D. Serrano Ruano (pp. 251-275) habla de Abū Bakr Ibn al-ˁArabī, su larga estancia en oriente, el encuentro con al-Gazālī en Bagdad, su retorno a al-Andalus, labor intelectual, etc. Habla también de su obra

Aḥkām al-Qurʾān, de sus fuentes, la manera en que la estructura, y presenta un pasaje de la misma a modo de ilustración.

En el cuarto eje: “Corán y visión del mundo”, O. Carbonell i Cortés (pp. 279-306) señala que el mensaje coránico, al igual que todas las ideologías, habla de “nosotros” frente a “ellos”, o a la pertenencia o no pertenencia a la comunidad musulmana. En seguida, el autor da ejemplos de la alteridad del texto y de la actitud de inclusión o exclusión de las azoras reveladas durante el primer período mecano. M. Abdel Haleem (pp. 307-340) analiza el llamado versículo de la espada (9:5) citado a menudo por extremistas musulmanes y polemistas anti-islámicos y lo sitúa en su propio contexto. El autor se detiene para refutar las afirmaciones de dos autores, a saber: Michael Cook y Ibn Salāma que han creado un mito en torno al versículo en cuestión. I. Hofman Vannus (pp. 341-360) introduce el manuscrito mudéjar de Ocaña hallado en Toledo en 1969 y que fue objeto de su tesis doctoral. Se trata de un breviario musulmán de historias moralizantes. La autora dedica su artículo a una de estas historias (la historia del Profeta, Salmān y los siete infiernos) que, según ella, tiene una fuerte tendencia *šīʿī.* S. Peña Martín (pp. 361-371) habla de los dos patrones coránicos de la poesía árabe, el de producción y el de recepción, y como ejemplo analiza la casida de al-Maʿarrī en elegía a la muerte de su padre. Sobre el primer patrón literario, el autor señala cómo este poema está cargado de simbología del texto coránico. Y sobre el segundo patrón muestra que algunos lectores pueden oponerse a ciertas opiniones surgidas también del propio Corán. En el poema en cuestión, Ibn al-Sīd, en su comentario sobre la poesía de al-Maʿarrī , reacciona contra éste último y opina que los profetas no temían la muerte. M. Sobh (pp. 373-396) dedica su artículo a mostrar las afinidades entre la poesía de Rābiʿa de Basora y la obra de Teresa de Ávila, y observa también mucho paralelismo entre la vida de ambas maestras.

En el quinto eje: “Lengua y texto del Corán”, M. de Epalza (pp. 399-414) resuelve la dicotomía del término *maŷūs* (Magos) que remonta al Corán 22:17. En sentido religioso, el termino se refiere a los adoradores del fuego de Persia, considerados por el islam como una especie de “gente del libro” de segundo grado. Sin embargo, algunos teólogos e historiadores emplearon el mismo término en un sentido jurídico para referir a pueblos ajenos que practicaron cultos similares o no tenían libros sagrados o profetas. Es de ahí que algunos historiadores árabes denominaron a los vascos como magos. J. Ramírez del Río (pp. 415-427) comenta en su artículo un texto (hadiz) tenido por aleya coránica,

narrado en la obra de Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj ʿUlamāʾ al-Andalus*. El autor observa que este texto puede indicar la existencia de una corriente *Muʿtazilī* en Córdoba, o bien se trata de una estrategia de inclusión. Algunos ulemas rastrearon hasta la mínima referencia sobre la historia antigua de al-Andalus y en la cadena de transmisores del texto en cuestión figuran nombres de *tabiʿīs*. J.P Monferrer Sala (pp. 429-446) examina varias hipótesis que achacan el concepto *ḥūr*^{un} *ʿīn* (doncellas del paraíso) a influencias zoroastrianas, judías, cristianas, etc., y presenta la suya propia. Según él, este concepto islámico de recompensa para los justos en el más allá viene del cristianismo monofisita y en concreto de la obra de Efrén Sirio, *De Paradiso*, adaptada y desarrollada por el islam. S. Abboud-Haggar (pp. 447-452) cita algunos ejemplos de variedades dialectales que no pertenecen al dialecto de Qurayš mencionadas en la obra de al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. S. Peña Martín (pp. 453-465) señala que se puede hablar de humanismo árabe-islámico en la Edad Media. Aunque los lingüistas árabes de la época se interesaron principalmente por el árabe, la lengua del Corán, y su dominio de idiomas extranjeros era escaso o incluso nulo, consideraron universales y aplicables a otros idiomas sus definiciones del árabe.

En el sexto eje: “el Corán: ejemplares y palimpsesto”, J. Lomba (pp. 469-481) habla de la estética y el Corán. Dios es bello y ama la belleza, Suyos son los noventa y nueve nombres bellos, el Corán es inimitable y debe ser recitado de manera especial, el *taŷwīd*, el paraíso islámico es un lugar de abundante luz, agua, jardines, etc. C. Castillo Castillo (pp. 483-489) describe los cuatro manuscritos coránicos que existen actualmente en Granada. J.M. Puerta Vílchez (pp. 491-510) habla del Corán como objeto artístico y de los orígenes de la caligrafía sacra en el islam. El Corán invita a los seres humanos a leerlo y recitarlo, el Profeta se rodeó de los escribas de revelación, el Corán fue recopilado por el tercer califa ʿUṯmān y puntuado y vocalizado por Abū l-Aswad al-Duʾalī durante el reinado de ʿAlī y más tarde por los omeyas para garantizar su correcta lectura. Como consecuencia de la prohibición de imágenes en los lugares de culto, la caligrafía se tornó el arte islámico por excelencia. V. Martínez Enamorado (pp. 511-528) habla de *sūrat al-ijlāṣ* como argumento arqueológico y de su divulgación por al-Andalus. Los omeyas hicieron de esta azora su lema numismático, y está presente también en la caligrafía monumental. Pero su uso en el contexto funerario es escaso. Su utilización era frecuente entre los nazaríes e inferior entre los meriníes. Y debido a su importancia como lema de fe y su longitud fácil de memorizar se ha utilizado en

otros objetos como amuletos, talismanes, anillos y joyas, utensilios de metal, etc. L.M. Pérez Cañada (pp. 529-548) señala las dificultades que el traductor afronta a la hora de traducir ciertos términos debido a sus connotaciones semánticas, que varían de una cultura a otra. Analiza cómo García Gómez, en su versión de la obra de Taha Husein *al-Ayyām*, reproduce la voz *ʕilm*. El autor también compara la traducción de los versículos coránicos en dicha obra y la traducción de Julio Cortés. J. Pablo Arias (pp. 549-570) traduce al español un sermón islámico, *juṭba*, con la traducción coránica de Julio Cortés como modelo. Acude a la versión de Cortés no sólo para traducir aleyas sino también expresiones de eco coránico presentes en el sermón.

A pesar de algunos errores de transliteración, algunas notas al pie que no corresponden con lo citado en los artículos y, sobre todo, ciertas opiniones con las que no estamos de acuerdo y que preferimos pasar por alto, esta obra es una de las mejores escritas en español sobre el particular. Es enriquecedora, tanto por su volumen, como por la variedad de temas que aborda.

Omar Salawdeh
Georges Mason University, Virginia, EE.UU.

حياة قارة (صنعة وتقديم). **شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي المتوفى سنة 604 هـ. \ 1207 م**.، دار الأمان: الرباط، 2008، 175 ص.

”معراج الميرتلي: سكرة الموت... صنعة حياة“

لا غرو في أن الإحاطة بأخبار التصوف وبأحواله ورجاله غير متأت بأي حال؛ إذ هو تجربة سحيقة الغور، مترعة أبدا بثنائيات الظاهر والباطن: الحياة والموت، القرب والبعد... ولأجل ذلك كله؛ تتأبى الكتابة عنه وتتمنع، وتحمل دائما وشم التوجس، وشم ينطبع به الكاتب عن هذه التجربة حينما يهم بها، أما عندما تهم به فالأمر يزداد صعوبة؛ إذ ''كلما اتسعت رؤيته لها، ضاقت عبارته عنها'' (كما يقول النفري في مواقفه ومخاطباته) إلا في حالات نادرة كما حدث مع الأستاذة حياة قارة؛ عندما كتبت عن تجربة الصوفي أبي عمران الميرتلي الأندلسي، المتوفى سنة 604 هـ/ 1207 م، وأصدرت كتابا تحت عنوان: ''شعر أبي عمران المرتلي الأندلسي، صنعة وتقديم''. وهو من إصدار دار الأمان بالرباط سنة 2008، من (175) صفحة من

الحجم المتوسط.

اتسعت رؤية الكتابة للتجربة الصوفية لأبي عمران الميرتلي، واتسعت عباراتها وبحوثها عنه، وأحاطت خُبرًا بسيرته وطريقته وشعره.

ومع أن هذا الكتاب في حاجة إلى قراءتين: أولى أفقية تفصّل في المجهود المحمود الذي بذلته صانعة الديوان والمقدمة له، وثانية عمودية تناقش بعض القضايا والظواهر التي يطرحها الكتاب، ارتباطا بالفكر الصوفي، وبمنهج البحث العلمي الذي تنهجه حياة قارة في مختلف حفرياتها المعرفية عن الأندلس: لغة وشعرا ومقامات وقضاء (نشير هنا على الخصوص إلى الكتب التي أصدرتها: عن أبي العباس بن شكيل، وعن مختصر كتاب الغايات...، ورسالة القضاء وغيرها من الكتب، إضافة إلى المقالات التي نشرت بعضها في مجلة الدراسات اللغوية). ولأن المقام لا يتسع لهذا كله؛ فإننا نوثر الآن تقديم الكتاب الذي بين أيدينا، ونترك ما عداه إلى مقال آخر في أجل قريب.

يتضمن كتاب شعر أبي عمران الميرتلي مقدمة للديوان، وتوطئة لأدب النفس وموقعه في التراث الزهدي، إضافة إلى الديوان الشعري الذي جمعته من (46) مصدرا مخطوطا ومطبوعا. وسنتطرق الآن إلى هذا العمل من خلال النظر في: (1) منهج التقديم والصناعة (2) شعر أبي عمران الميرتلي.

1) المنهج المتبع في الكتاب:

قدمت صانعة الديوان له بمقدمة ضافية وافية من (84) صفحة، وذاك ما يشكل أكثر من نصف حجم الكتاب. استعرضت في المقدمة سيرة الشاعر وهو موسى بن حسين بن موسى، أصله من ميرتلة (Mértola) المعقل المشهور من عمل ''باجة''، من الأندلس. ازداد الشاعر سنة 522 ﻫ، وقد عاصر الدولة الموحدية في أوج عظمتها. ''انتقل إلى إشبيلية بعد أن أنهى تحصيل العلم بشريش، واستطاع أن يصل إلى مرتبة علمية تؤهله لمزاولة صناعة التعليم [...] أخذ عنه جماعة، من بينهم الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي الذي قدم له نسقا من السلوك... أما تلميذه الأخص به فهو أبو بكر محمد بن قسوم [...] تفقه بجلة من علماء إشبيلية، وعلى رأسهم أبي عبد الله بن المجاهد (ت 574). أخذ عنه أبو عمران، وسلك طريقته بعده، وهي امتداد لطريقة المحاسبي''. (انظر الكتاب ص. 13-17). إن ما جمعته وما استنتجته المؤلفة عن أبي عمران ليجعلنا نحس أننا فعلا أمام شخصية أندلسية صوفية تركت أثرها في الأوساط الثقافية والدينية بإشبيلية على العهد الموحدي، وتؤكد ذلك الأستاذة حياة عند ما تقول على لسان ابن الزبير عن أبي عمران: ''كان واحد وقته، زاهدا في الدنيا، واجتهادا في العبادة، وتمكن الورع الصحيح''. وذلك ما يؤكده ابن عربي في أكثر من استشهاد أوردته مؤلفة الكتاب.

تتضمن المقدمة إضافة إلى سيرة أبي عمران بحثا مستفيضا في أدب النفس، وموقعه في التراث

الزهدي، نظرت فيه إلى الأخلاق ومعرفة النفس والدين باعتبارها ''عوالم تتداخل وتتكامل لدى الميرتلي، لتخلق في النهاية تصورا عميقا للبعد الروحي الذي يمثله التصوف في الإسلام'' (ص. 39). وقفّت على آثار هذا البحث بقراءة في شعر أبي عمران ضمن متلازمة الزهد والشعر.

إن قراءتنا للكتاب تجعلنا نقف على المجهود الكبير الذي بذلته صانعة الديوان سواء في التقديم أم الصناعة، مجهود نشيد به ضمن المفاصل التالية: سعة الاطلاع، بناء المعرفة،الاستقراء والتدقيق والاستنتاج.

أ) سعة الاطلاع: وتتجلى على الخصوص في الهوامش التي أثقلت الكتاب، وأغنت متنه، وأشّرت على قدرة حياة قارة على جمع مادة الكتاب من مختلف المصادر والتوفيق بينها؛ حيث جمعت شعر أبي عمران من (46) مصدرا مخطوطا ومطبوعا، ورجعت إلى أكثر من ذلك العدد لتحرير مقدمة الكتاب. كما أن الهوامش فاقت (282) هامشا حفلت بها صفحات المقدمة فقط. وسعة الاطلاع المرجعية هذه جعلتها تبني معرفة عن أبي عمران وطريقته في التصوف.

ب) بناء المعرفة: تقول: ''وعلى الرغم من شح المصادر التي كانت ستساعدنا في رسم صورة متكاملة عن هذا الشيخ الزاهد، ومعرفة طريقته الصوفية، فإننا استطعنا أن نقوم ببناء معرفة، تكاد تكون متكاملة عنه'' (ص. 13). على أن بناء المعرفة لا يتوقف عند السيرة بل يتعداها إلى النظر في معمارية الديوان الشعري من خلال صنعه أولا. وتأمله وقراءته ثانية؛ قراءة تتشكل من تكاثف قوة الكلمات، تضاف إليها صياغة القارئ (حياة قارة) الخيالية التي تستطيع أن تكتشف سعة هذا الفضاء الروحي الذي هو زهد أبي عمران الميرتلي.

ج) الاستقراء والتدقيق والاستنتاج: لقد أكسبت دربة التحقيق حياة قارة ذلك الحرص على تحري التدقيق والضبط العلميين، وكذا الصرامة والأمانة في النقل. وقد دلت على كل ذلك الذخيرة المرجعية للكتاب. كما أن المؤلفة أغنت الكتاب بفضل الاستقراء الذي مكنها من الإجابة على مختلف الأسئلة المطروحة في التراث الزهدي. وذلك بتتبعها في مختلف المصادر، إضافة إلى التأصيل لها في القرآن الكريم، وهذا لم يغنيها عن عقد مقارنات بين التصوف الإسلامي واليهودي. وذلك ما أهلها كذلك إلى الخروج بخلاصات واستنتاجات مفيدة، نذكر منها تلك المتعلقة بما ذكرته عن معراج الميرتلي: ''يستفاد من كلام ابن العربي أن مقام زهد الميرتلي يمثل أعلى المقامات؛ لأنه مرتبط بالعلم، والمعرفة بالله تعالى، لذلك كانت عبارة: الاستمداد من الحق وإمداد الخلق تشير إلى قربه من الله تعالى، وقربه من الناس، حيث يحمل أعباء شريعة النبي صلى الله عليه وسلم، ليحقق اتصال الأرض بالسماء واتصال التابعين بالمتبوع'' (ص. 62).

2) شعر أبي عمران: قد قامت المؤلفة بصناعة ديوان أبي عمران وثبت قصائده حسب الترتيب الألفبائي للقوافي. ومن خلال قراءتنا للديوان، وإحصاء التيمات التي احتفل بها الشاعر في قصائده ومقطعاته، نجد أننا

تخالف حياة قارة في نظرنا إلى شعر أبي عمران على أنه موغل في الزهد؛ إذ تضمنت أشعاره بعضا من الإحماض؛ ويتجلى ذلك فيما قاله عن الحمّام (مقطعتان) وعن الهر (مقطعتان) وعن التغزل بالغلمان (مقطوعة واحدة). على أن ما أثار اهتمامنا في شعره هو ثنائية الشباب والشيب؛ أو ما يمكن أن نسميه بظاهرة الإحساس بالزمن، وذلك مما يضيق المقام عن التفصيل فيه. على أننا نستنتج خطاطة تيماتية لشعر أبي عمران، نقرن فيها كل تيمة بعدد ترددها في الديوان، ونحسب في الخطاطة أن أبا عمران يقول: أنا رجل زاهد (15)، أحس دنو الموت (7)؛ إذ الشباب فد نأى عني واشتعل رأسي شيبا (5)، ومالي بد سوى الإكثار من العمل الصالح بشكل عام (5), وبشكل خاص: طلب التوبة (5) واعتزال الناس (5) ورد الهدية (5) والبعد عن اللغو (3)...

نختم هذا التقديم للكتاب بمستطاب مستعذب من شعر أبي عمران. يقول في أحدى مقطوعاته:

ولم أطل الشيب والشيب موذن — بقرب جماعي وانقضاء شبابي
بكيت على نفس تداني حِمامها — فأفنيت دمعي وانقلبت لما بي
وليس بكائي رهبة الموت إنما — أخاف بذنبي أن يطول حسابي

وله عفا الله تعالى عنا وعنه:

يا من إليه جميع الخلـــق يبتهل — فيك الرجاء ومنك الخوف والوجل
حقق رجائي وأمّن ما أخاف غـــدا — بحيـث لا قوة تنجـي ولا حيـل
ومن بالعفو يا مولي منك وإن جلّت — ذنـوبي وساء القـول والعمـــل

نحس فعلا أننا أمام كتاب جدير بالقراءة، بل وبقراءات تتعدد بتعدد أنفس الخلائق كما يقول المتصوفة الكرام؛ وبذلك وجب الختام.

أحمد بوغلا
جامعة قادس

MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco J. *Intimidades de Marruecos. Miradas y reflexiones de médicos españoles sobre la realidad marroquí a finales del siglo XIX*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2009, 366 págs.

El libro de Martínez Antonio se centra en la primera fase de la Restauración (1874-1898). En 1886, España empieza a enviar, de forma oficial, a médicos militares a los consulados para atender a “notables y a ‘moros e israelitas pobres’” (p. 15). En este contexto es en el que hay que situar el envío de tres españoles: Francisco Triviño Valdivia, Felipe Ovilo Canales y Alfonso Ladrón de Guevara. El objetivo que persigue el autor no es tanto una presentación de la labor científica de estos médicos, sino la de exponer algunos de los datos que publicaron sobre el país, ya que “[…] tanto los notables como la población en general no desconocían que los médicos no eran agentes neutrales y desinteresados” (p. 19). La obra está dividida en dos partes bien diferenciadas: una introducción, en la que Martínez Antonio presenta la labor de estos tres médicos y los sitúa en el contexto histórico señalado, de forma bastante precisa, y una selección de textos que cada uno publicó en distintas obras, destacando, sobre todo, los estudios de Ovilo, los cuales ocupan una gran parte de la obra.

En la introducción, el autor hace un repaso histórico sobre la intervención española en materia de sanidad hasta el período señalado para el estudio. En este sentido, se destaca cómo fueron los religiosos y los cautivos o renegados, quienes se ocupaban de curar a los enfermos hasta el siglo XVIII. En 1800, cabe destacar la presencia del médico militar José Antonio Coll en la corte del sultán Muley Solimán y los inicios de la presencia permanente de médicos a partir de la guerra de África (1859-1860). Fue en 1886 cuando se inicia el envío de médicos militares a las legaciones españolas. Este mismo año, se crea una Escuela de Medicina en Tánger, dos años más tarde, se crea el Hospital Español de Tánger y se llevan a cabo una serie de actuaciones sanitarias en esta misma ciudad. De los tres médicos mencionados en el libro, fue Ovilo (1850-1909) –en opinión de Martínez Antonio– quien destacó más en el debate africanista que se desarrolló durante la etapa de la Restauración y quien fue más pródigo con la pluma, destacando por sus trabajos etnográficos y político-sociales. Creó y dirigió la Escuela de Medicina y el Dispensario de Tánger. En 1906 estuvo presente en la Conferencia de Algeciras como cronista. Adolfo Ladrón de Guevara (1847-1897) llegó a Marruecos en 1884 para incorporarse a la Comisión de Estado Mayor en Marruecos y elaborar un mapa militar del país. Su aportación más significativa fue una memoria del estado sanitario. Francisco Triviño Valdivia (1861-1934) permaneció en la legación de Tánger desde la Conferencia de Algeciras en 1906 hasta la implantación del Protectorado en 1912. Sus iniciativas para crear un sistema sanitario no fueron tenidas en cuenta

al implantarse el Protectorado.

La segunda parte del libro, recoge una selección de obras de estos médicos que, en palabras de Martínez Antonio pretenden "[…] ofrecer una perspectiva sobre su visión de las relaciones hispano-marroquíes y del estado del Imperio Xerifiano en aquella época, a través tanto de monografías, artículos o conferencias, como de sus impresiones de viaje por dicho país" (p. 37). Cabe destacar las iconografías, en su mayoría procedentes del semanario *La Ilustración Española y Americana* (1869-1921) que el autor ha ido colocando a lo largo de todo el libro y que ilustran y dan realce a las palabras de los tres médicos, consiguiendo que la edición del libro gane en calidad. Las obras elegidas, de las que han sido extraídos los textos, son:

- Triviño Valdivia, Francisco. *Cinco años en Marruecos. Apuntes de un médico. Descripciones, costumbres y tipos.* Madrid: Biblioteca de la Irradiación, 1903.
- Ladrón de Guevara, Adolfo. *Cuatro ciudades marroquíes en 1885*. [s. l.] Delegación de Asuntos indígenas [s. f.]
- Ovilo Canales, Felipe. *Estudios sociales y políticos sobre Marruecos*. Madrid: [s. e.], 1881.
- Ovilo Canales, Felipe. *Estado actual de Marruecos*. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1888.
- Ovilo Canales, Felipe. *Intimidades de Marruecos*. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1894.
- Ovilo Canales, Felipe. *La mujer marroquí. Estudio social*. Madrid: Imprenta de Manuel G. Hernández, 1886.
- Ovilo Canales, Felipe. *Estudios sociales y políticos sobre Marruecos*. Madrid: [s. e.], 1881.
- Ladrón de Guevara, Adolfo. "Apuntes médicos de Marruecos". En: *Revista de Sanidad Militar* I-II (1887-1888), pp. 23-34.

El autor del libro ha conseguido hacer una selección de textos –aunque como él reconoce: "Hasta la fecha, todavía no hemos podido localizar buena parte de la bibliografía producida por los médicos […]"– bastante significativa, que nos permite hacernos una idea de las descripciones que sobre el país llevaron a cabo como fuente de información para el Estado español.

Leyendo los textos, podemos hacer un balance de cuáles eran las ideas preconcebidas por estos autores y cómo éstas repercuten en la descripción que hacen del país. En primer lugar, observamos que se produce una decepción al comprobar que la realidad no se corresponde con la imagen romántica

proyectada hacia el pasado árabe, aunque, por otro lado, saben reconocer aspectos positivos de la vida de los marroquíes. Gracias a ellos, contamos con una descripción del Tánger de finales del siglo XIX y principios del XX y otras zonas de lo que será el futuro Protectorado español: sus gentes, sus costumbres, el sistema de organización, el estado higiénico, el tipo de medicina existente, el urbanismo, el interior de las viviendas, el sistema de caminos, el estado de la agricultura, el sistema penitenciario, las gentes que la habitan, la geografía, los pueblos y ciudades, etc.

Especial interés tienen los comentarios de Ovilo, para quien Marruecos tiene un gobierno tiránico, a pesar de las reformas y el espíritu de apertura que destaca en el sultán Hasan I. Sus comentarios están apoyados por textos clásicos de autores que viajaron a Marruecos como León el Africano, Luis Mármol o, más recientemente, José M. de Murga. Nos ofrece una visión general sobre el estado administrativo del territorio: el ejército, el gobierno, el sistema de aduanas, el sistema judicial; sobre éste último, argumenta que está basado en el Corán, que es una de las causas que impide el progreso. Esto último tiene su reflejo, por ejemplo, en el trato a la mujer, ya que –según él– Mahoma no le dio los derechos que sí le reconoció Jesús. Entre sus valoraciones, destaca la siguiente: “yo creo que sólo el tiempo, con la instrucción y el mayor trato con extranjeros, podrá introducir en el Mogreb cambios y modificaciones que, impuestos de repente, darían origen a trastornos sin límites” (p. 175). En relación a la rivalidad manifiesta contra los intereses de otros países, especialmente Gran Bretaña, en Marruecos, dice que “Por nuestra posición geográfica y si no hemos de perder nuestra nacionalidad, no debemos consentir que un pueblo más poderoso siente sus reales al otro lado del Estrecho, cosa que a la larga haría jirones el mapa de la Península […]” (p. 181). Y sobre el territorio y la gobernabilidad del mismo, nos cuenta que la zona verdaderamente controlada por el sultán no llega a la quinta parte y que las cofradías religiosas están bastante organizadas, “en Marruecos reemplazan a los partidos políticos de por acá” (p. 187). Es interesante la descripción que hace sobre la mujer en Marruecos, sus costumbres, las celebraciones de la boda, la creencia del “niño dormido”, las prendas de vestir, que constituye una contribución importante para el antropólogo. Y, por último, de los pueblos que viven en el país, dice que se dividen en cinco “razas”, las cuales son una de las causas de “la ruina de Marruecos” (p. 314): bereberes, moros, árabes, judíos y negros. A los primeros los divide en “amacirgas” y “chelojs” y dice que son la mitad del imperio y que “el sultán sólo muestra su soberanía sobre esta gente cuando para cobrarles

algún tributo envía contra ellos un ejército que muchas veces se vuelve como fue” (p. 282). De los judíos, argumenta que suelen vivir oprimidos por parte de la población musulmana, aunque mucho más en el interior que en la costa, y que los europeos tienen mejor trato con ellos. Es curiosa la distinción que hace entre moros y árabes. Los primeros son “los descendientes de los mauritanos, mezclados con los fenicios, sirios, greco-romanos, vándalos, árabes, españoles y negros […] son los verdaderos amos de Marruecos, tienen todos los vicios y toda la astucia de las razas mezcladas” (p. 321). Los árabes son menores en número y viven al otro lado del Atlas y en el Sáhara. Los negros son los descendientes de los esclavos y soldados traídos a Marruecos.

Concluyendo, Martínez Antonio ha expuesto, a través de los escritos de estos médicos-militares, la visión que tenían del norte de Marruecos en el período correspondiente a la Restauración. Las descripciones y las opiniones vertidas por los médicos debieron de ser un material privilegiado para el gobierno español, que preparaba la entrada en la zona, pero también una aportación al conocimiento etnográfico, social, político, económico y militar del país vecino. Estos datos se unen a los de otros africanistas que se interesaron por Marruecos a lo largo del siglo XIX, traductores, intérpretes, militares, comerciantes o lingüistas que dejaron igualmente sus impresiones y resultados de investigación reflejados en artículos y libros.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

MATEO DIESTE, Josep Lluís. *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona: Bellaterra, 2010, 359 pp.

La lectura de este libro nos trae al recuerdo obras clásicas de la antropología marroquí como las de Westermarck (E. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. 2 vols. London, Macmillan and Co.) o la doctoresse Légey (2009. *Essai de Folklore Marocain*. *Croyances et traditions populaires*. Casablanca, Éditions du Sirocco. 1926 (1ª ed.). Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Este tipo de obras aporta al filólogo y al lingüista, de forma particular, bastante información para entender el sentido de muchas voces empleadas en la comunicación cotidiana y el contexto en el que se usan; y, de forma general, es

una interesante contribución para el conocimiento de la sociedad marroquí. El objetivo trazado desde el comienzo por Mateo Dieste está bastante bien detallado en su introducción: “mostrar la lógica y la racionalidad, a menudo inconsciente, que guían y explican este tipo de prácticas en Marruecos y fuera de Marruecos” (p. 17) desde la perspectiva de la “antropología socio-cultural” (p. 18). Para llevar a cabo el trabajo ha utilizado, por un lado, las fuentes escritas en relación a Marruecos y al-Ándalus y, por otro, encuestas llevadas a cabo por él mismo en el país vecino y Cataluña.

En la introducción de la obra (p. 17-37) nos advierte sobre la facilidad con la que se caracteriza de unívoca la cultura marroquí y el peligro de analizarla sólo desde categorías externas a ella por parte de investigadores. En Marruecos, actualmente, conviven dos tipos de medicina, la moderna y la tradicional. Ésta última está basada en la humoral heredada de la medicina clásica árabe, que a su vez procede de la griega. En un país en donde la medicina moderna es un bien que cuesta caro, este recurso suele ser todavía utilizado, e incluso entre las clases pudientes, cuando los resultados de la primera no les son efectivos.

La obra está estructurada en torno a seis capítulos: Concepciones de la persona; Pureza e impureza: Lo que entra y sale del cuerpo; El cuerpo del rito: género y edades sociales; Concepciones plurales de la enfermedad y la curación; Entre *jnûn*: posesiones, magia y aflicciones psicosomáticas; y Sexualidad y reproducción. De forma general, cabe destacar que el autor se ha preocupado de ofrecernos no sólo la terminología en árabe marroquí, sino también en árabe clásico y en rifeño.

En la primera parte se nos presenta el tipo de cosmología islámica existente en Marruecos, que, por otro lado, bebió a su llegada de la tradición bereber, ésta también imbuida de elementos culturales de pueblos que habían pasado por el norte de África, griegos, fenicios o romanos. Y, más tarde, se nutrió de otras cosmogonías llegadas del África subsahariana a través de los esclavos; es lo que se refleja, por ejemplo, en grupos como los *gnauas*. Destacamos en esta parte la definición tan detallada y exhaustiva que el autor hace de elementos que son esenciales para comprender la cosmología marroquí. Por ejemplo el concepto de *fiṭra* (فطرة) “concepción original”, “naturaleza humana” que encontramos en el Corán y en algunos hadices; el *tawḥīd* (توحيد) o unidad entre cuerpo y alma; *nafs* (نفس) que se refiere al alma vegetativa, material y animal, relacionado con las pasiones humanas; *rūḥ* (روح), que es el espíritu procedente de Dios insuflado por el arcángel Gabriel, según la tradición

coránica, en el feto durante el día ciento veinte de la gestación y que vuelve al otro mundo después de la muerte; *ʕaql* (عقل) "razón, racionalidad", de la que niños y mujeres tienen menos; *ʕayn* (عين) "ojo", imagen de una fuerza que puede ser peligrosa y amenazante; *qalb* (قلب) "corazón", *kabd* (كبد) "hígado", son dos órganos relacionados con las emociones; los cuatro elementos humorales: *manšāʔ al-axlāṭ* (منشاء الاخلاط); sustancias corporales como *lban* (لبن) "semen", residuo de sustancias, según la teoría aristotélica, o generado en la columna vertebral, según otra tradición; *rīq* (ريق) "saliva", la cual transmite las cualidades del individuo, a diferencia de *bzaq* (بزق) "saliva", en tanto que mera sustancia; *šaʕr* (شعر) "pelo", elemento relacionado con la existencia, la vida y la muerte. Destaca también en esta parte la exposición que se hace sobre la sexualidad, el sentido del dolor físico y la reflexión que hace el autor, dirigida a los centros de atención médicos españoles que con frecuencia han elaborado formularios en árabe de atención a los marroquíes sin tener en cuenta el registro materno, es decir, el árabe marroquí y el amacige y las connotaciones culturales referidas a las partes del cuerpo o las enfermedades; es el caso de los eufemismos que hay en árabe marroquí como *ʕayyān* "cansado" que se emplea con el sentido de "enfermo" y no *mrīḍ*. Esto último también enlaza con el uso de un lenguaje no verbal que tenga en cuenta el empleado por el otro. Y por último, este apartado es rico en terminología relacionada con sensaciones derivadas de enfermedades.

El segundo capítulo está dedicado a la pureza y a la impureza. El autor, que demuestra haber consultado las opiniones de diferentes escuelas jurídicas, llama la atención, por ejemplo, sobre el término "impuro" (*naǧis* – نجس), que en el Corán aparece mucho menos que "purificar", ya que como nos dice más adelante "la impureza es un estado temporal y transitorio" (p. 83). El lector podrá encontrar en este apartado del libro toda una lista detallada de elementos, sustancias, partes del cuerpo humano, animales, considerados impuros y puros. También los rituales islámicos que sirven para purificarse y que son realizados con agua, por ejemplo el *uḍūʔ* – وضوء "purificación menor" o el *ġusl* – غسل "purificación mayor", destacando el interesante estudio que hace sobre el *ḥammām* (حمّام) "baño público", al que popularmente se denomina "el médico mudo" (*eṭ-ṭbīb le-bkem* – الطبيب البكم) (p. 94). No podía faltar en esta parte un estudio sobre los alimentos lícitos (*ḥalāl* – حلال) e ilícitos (*ḥarām* – حرام) y los rituales que giran en torno a la alimentación.

En el tercer capítulo se aborda todo lo relacionado con el género y la edad, desde el nacimiento hasta la muerte. En él se abordan aspectos como la fiesta

del nombre (*sābaʕ* – سابعة), el primer corte de pelo (*ʕaqīqa* – عقيقة), la circuncisión (*xitān* – ختان, *ṭahāra* – طهارة), la menstruación, con toda una serie de denominaciones eufemísticas, la virginidad, el matrimonio (*nikāḥ* – نكاح), la boda (*ʕurs* – عرس), la desfloración (*daxla* – دخلة), la ancianidad (*šuyūx* – شيوخ "ancianos" ≠ *šabāb* شباب), la muerte (*ağal* – أجل "tiempo de vida individual marcado para cada persona"), el Más Allá (*ğanna* – جنّة "paraíso", *ğahannam* – جهنم "infierno") o el funeral (*ğināza* – جنازة).

El capítulo cuarto describe los diferentes tipos de medicina y los tratamientos derivados de ellos. Y, así, conviven la medicina profética, fundamentada en el Corán y los hadices, la medicina humoral y la clásica-letrada heredada o la moderna de procedencia europea. También aparecen prácticas procedentes de la medicina tradicional venida del África subsahariana, como, por ejemplo, la que desarrollan los gnauas. En la medicina humoral (*aṭ-ṭibb al-yūnāni* – الطب اليوناني), cuya base son las teorías de los humores de Hipócrates y Galeno, confluyen las tradiciones greco-romanas, la persa y la hindú. El autor incluye un cuadro (pp. 178-179) con el nombre de los especialistas tradicionales y las funciones que se confieren a cada uno de ellos, otro (pp. 190-191) con la clasificación de las enfermedades desde la perspectiva de los humores y las producidas por genios (*žnūn* – جنون), mal de ojo (*ʕayn* – عين) o brujería (*sḥūṛ* – سحور) y un tercero con los alimentos y hierbas en calientes y fríos (p. 196). A pesar de la extensión de la medicina de procedencia europea, la gente, incluida la pudiente, sigue recurriendo en algunos casos a los métodos tradicionales. En éstos se mezclan a menudo la herboristería con la magia. Por último, analiza las profesiones tradicionales como la de *ʕaṭṭāṛ* (عطّار) "droguero", *ʕaššāb* (عشّاب) "herborista", *kuwwāy* (كواي) "cauterizador", *ḥažžām* (حجام) "barbero", *žebbāṛ* (جبار) "sanador de huesos", *mūl es-snān* (مول السنان) "dentista", *qābla* (قابلة) "matrona"; los santuarios y las aguas termales; y la situación de la medicina moderna en Marruecos

El capítulo quinto aborda el tema de las enfermedades mentales, que no siempre son entendidas como estado de locura sino más bien como la presencia de algún genio en la persona que padece alguna de ellas. El autor se centra en este apartado en el estudio de los sistemas tradicionales de tratamiento. Resalta igualmente la polisemia de algunos términos como *meždūb* (مجدوب), que viene a significar alguien caracterizado por la "santidad, iluminación y locura". En el Islam existe toda una tradición sobre la interpretación de los sueños en la que se unen lo popular con lo culto y religioso (cf. el cuadro de sueños y presagios en

las pp. 222-223). En este apartado, destaca la exposición del mal de ojo (*ʕayn* – عين), muy presente en la sociedad marroquí, y los métodos para protegerse de él; el uso de la magia (*suḥūr* – سحور) con sus diferentes agentes: *fqīh* (فقيه) “alfaquí” y los *ṭulba* (طلبة) “estudiantes del Corán, personas instruidas”, estos dos curan de la magia con el Corán, la *šuwwāfa* (شوافة) “vidente” y la *saḥḥāra* (سحارة) “hechicera”; el envenenamiento (*tkāl* – تكال); las posesiones ejercidas por los genios (*žnūn* – جنون), tanto físicas como mentales, del tipo epilepsia, cólera, sarampión y otras, con un estudio detallado. El capítulo acaba con un apartado dedicado a las terapias tradicionales, entre los que destacan el uso de textos del Corán (*ḥikma* – حكمة “magia coránica”); los amuletos con fórmulas (*ḥžāb, žedwel, ḥarz* – حجاب، جدول، حرز); exorcismo coránico (*ruqya* – رقية); el recurso a la *baraka* que algunos *šurfāʔ* (شرفاء) “descendientes del profeta”, poseen; la acción de las videntes (*šuwwāfa* – شوافة); la visita (*ziyāra* – زيارة) a las tumbas de los santos; y las terapias de las diferentes cofradías islámicas (*ṭarīqa* – طريقة), ʕĪsāwa, Ḥmādša, Gnāwa y Qādriyya.

Y el último capítulo está dedicado a la sexualidad y la reproducción, sobre las que el autor comienza advirtiendo de los estereotipos que Occidente ha volcado sobre el Mundo Árabe, destacando el concepto de pecado en la sociedad islámica, que no es falta de moral sino “transgresión de una prohibición ritual que provoca estados de impureza” (p. 273). Por consiguiente, el hombre y la mujer no son impuros, si sus actos se llevan a cabo en un contexto permitido, sino que lo son “las emulsiones y flujos corporales, como la sangre, el esperma o los excrementos” (p. 274). Destacan en este apartado curiosidades como el hecho de que el árabe marroquí no tenga voces para designar la masturbación femenina y sí la masculina o el tratamiento de las enfermedades de transmisión sexual. En relación al sida, por ejemplo, el autor pone de manifiesto el miedo a reconocer que se tiene y la falta de información sobre el mismo que se oculta con ideas como que su difusión en Marruecos forma parte de un plan político, que es una importación de Occidente, que se transmite por el aire o que sólo el sodomizado es quien corre el riesgo de contagiarse. La esterilidad está mal vista y para hacer frente a ella, hay toda una serie de procedimientos para contravenirla: mágicos, uso de determinadas hierbas y fumigaciones. A continuación, el autor pasa a analizar cómo se entiende la procreación según el imaginario popular o las tradiciones religiosas y letradas, así como el embarazo, el parto, el posparto y la lactancia; especial mención merece la figura del *rāged* (راگد) “niño durmiente”, que aparece sólo en

el derecho malikí y en el Magreb; y de los métodos de contracepción tradicionales y lo que se piensa sobre el aborto tanto por parte de la escuela jurídica como del código de estatuto personal marroquí

Echamos de menos el uso de una transcripción más adecuada. Bajo nuestro punto de vista, la presentación que el autor hace de ella en la página quince podría mejorarse en una segunda edición. Aconsejamos que abandone la manera de transcribir francesa, que puede inducir a error a un español desconocedor de la lengua árabe y adapte la transcripción a letras españolas con articulaciones, si bien no iguales, sí parecidas. Nos referimos sobre todo a *kh* para خ (fricativa posvelar sorda), que puede abandonarse por nuestra *j* (*x:* fricativa linguovelar sorda), a *j* para ج (africada prepalatal sonora), que puede sustituirse por *y* (*ǰ*: fricativa linguopalatal sonora; o su alófono africado), y a *sh* para ش (chicheante prepalatal sorda), que se podría transcribir *ch* ([c]: africada linguopalatal sorda). Y finalmente, no creemos que confunda al español el no poner los puntos debajo de *h* para ح (fricativa faringal sorda) o en las consonantes enfáticas, al contrario, le ayudaría, si al principio se explica convenientemente y de forma clara cómo se deben de pronunciar estos fonemas.

Pensamos que este libro supone una contribución muy importante para el estudio de la sociedad y la cultura marroquí. Sería una aportación indispensable a tener en cuenta en el sector de la sanidad española que está más en contacto con la población marroquí residente en nuestro país y una ayuda indispensable para la elaboración de cuestionarios o textos médicos bilingües o multilingües (español-catalán-vasco-gallego-árabe marroquí-tarifit-tamaziġt-tašelḥīt-árabe clásico), amén de otros relacionados con el lenguaje no verbal y consideraciones de tipo cultural a tener en cuenta en el trato directo con el paciente. Pero también puede tener otras proyecciones, por ejemplo servir de aportación a los estudios lingüísticos y filológicos del árabe hablado en Marruecos o en el campo de la interculturalidad como herramienta de entendimiento entre dos sociedades vecinas.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid